دراسات فقهية وأصولية

ف

أبو القاسم علي دوست

الفقه والمصلحة

(الجزء الأول)

ترجمة: محمود العيداني





الفقه والمصلحة
(الجزء الأول)

الفقه والمصلحة

(الجزء الأول)

آية الله أبو القاسم علي دوست

ترجمة الدكتور محمود العيداني

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-067-8

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]





العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
email: almaaref@shurouk.org - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١

تصميم:

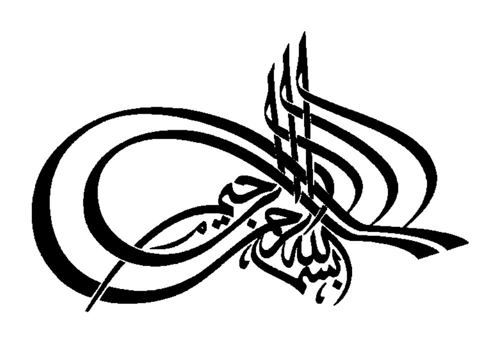


إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة





قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾.

(سورة **الشورى:** ١٣)

وقال أيضًا:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾.

(سورة **الأنفال:** ٢٤).

وقال الإمام علي عليه السلام:

«الشريعةُ صَلاحُ البَرِيةِ».

(**غرر الحكم**، الصفحة ٦٩٨).



الفهرس



كلمة الناشر

لا يخفى على عارف بتعاليم الشريعة الإسلامية ما لعلم الفقه من أهمية ومركزية في حياة كل فرد مسلم، بل لعل المعرفة الفقهية – بالمعنى الفتوائي – معرفة لا يصح إيمان المرء بدونها، لما لها من مدخلية في تحقيقه الغاية من خلقه، وذلك عبر معرفته لما سن خالقه عليه من واجبات في سبيل التزامها والعمل بها.

ولكن، تجدر أيضًا قراءة البحوث الفقهية قراءةً عابرةً للظاهر، فربما يكون من الخطإ قراءة الفقه قراءةً حقوقيةً تجعله مسجونًا في بُعد من أبعاده، إذ للفقه فعالية تتجاوز كونه مجرد نظام حقوقي ينظم الحياة، فتارةً تتكلم عن المضمون الفقهي للمسألة بمعنى ماذا تعني المسألة؟ وتارةً يكون الكلام عن دلالة المضمون بعد ظهور المعنى وتمامه، وما هي الآثار التي تترتب على تحقيقه؟

ومن باب المثال يمكن طرح الصلاة من زاوية ماذا تعني الصلاة؟ وما هي شروطها؟ وما هي مقدماتها؟ وما هي أحكامها؟ وغيرها من الأسئلة.

كما يمكن طرح مسائل على الصلاة نفسها، من قبيل ما هي دلالة وجود أصل الصلاة؟ وكيف تتجلى المصلحة الإنسانية في أداء الصلاة؟ ولماذا كان أداؤها بهذه النحو؟ وهل أداؤها بهذا الشكل بقيامها وركوعها وسجودها وسائر أركانها وأجزائها متناسب مع الارتقاء الروحي العبادي عند الإنسان بما هو إنسان أو بما هو مسلم؟

وهذا الأمر يجري على سائر المباحث الفقهية من الصوم والحج والخمس والزكاة، وكذلك في باب المعاملات وما تطويه من تفاصيل، فهل هي شريعة فقهية تتناسب مع الكمال الإنساني فيما لو طُبقت أو أنها تتناسب مع المسلم كمسلم؟



يمكن القول إنه عندما تتم دراسة الفقه من زاوية المصلحة، ثم التوسع في مفهوم المصلحة بما هو أعم، فإن الفقه سيبدو منظومةً مترابطةً لها أدلتها التي تستقي منها ثبوتها وشرعيتها، ولها مضمونها القانوني، ولها آثارها التي ترتبط بالبدن والروح وكمالها في الحياة الدنيا، ولها ما يترتب على أدائها في الآخرة.

ولكن كيف يمكن ترسيم المصلحة وتظهيرها وفقًا لقاعدة تبعية التشريع للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلَّق، وما هو الدور الذي يقوم به الاجتهاد في فهم هذه القاعدة ومدياتها وتطبيقاتها، وكيف يمكن تطبيق هذه القاعدة عند تطور الزمان والمكان وفقدان النص؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد يمكن للفقيه أن يتوسع في الأخذ بهذه القاعدة وتطبيقها في حركة استنباط المقولات الشرعية مع ما يطرحه العصر من مستجدات؟ وهل يمكن أن يصير فهم المصلحة نسبيًا فيختلف تطبيقها بسبب اختلاف الفهم؟ وهذا يعني الحاجة للتأسيس للقاعدة وبحث مكانة المصلحة في الكشف عن الحكم الشرعي، ثم موقع المصلحة في المذاهب الفقهية مقارنةً مع الإمامية. ثم ما علاقة ذلك بمقاصد الشريعة؟ وهل يمكن اعتبار المصلحة من المقاصد وعلى ضوئها يتم استنباط الأحكام، ثم ما مدى شرعية ذلك؟ ومن ناحية أخرى كيف نكتشف المصلحة؟ وما هي اللوازم المترتبة عليها؟

هذه وأسئلة كثيرة غيرها في السياق نفسه تطرح على الباحث نفسها، ونجد من الضروري الخوض في معالجتها في سبيل تقديم رؤية متكاملة حول موضوع المصلحة ومدخليتها في تحديد المفاهيم والمباني الفقهية والاجتهادية. وفي هذا السياق يقع كتابنا المقدَّم له **الفقه والمصلحة**، لمؤلفه آية اللّه أبو القاسم علي دوست، حيث يطرح الموضوع ويعالجه بما فيه غنى وغزارة وهو جهد متقدّم في حركة التنظير لهذه الرؤية.



تصدير



من جملة ما تنتظره البشرية اليوم من الإسلام بصفته دين هداية على المستوى الفردي، ودين إدارة على المستوى الاجتماعي، هو إعطاء صورة واضحة المعالم لما يقدّمه بين يدَي البشر من الأنظمة الاجتماعية، مقدّمًا رؤاه في هذا المجال في إطار علمي منطقي استدلالي في مقابل ما تقدّمه العلوم الإنسانية والمدارس الوضعية من رؤًى.

كما ينتظر البشر اليوم أيضًا أن يتعرض الإسلام إلى مسألة استكشاف ما قد يتعرض له المتدينون من إشكاليات وآفات في ما يحملونه من الرؤى والقيم والصفات، فيذود عن ساحة الدين المقدسة كل ما من شأنه أن يعود عليها بالوهن والضعف والأوهام، فتعود صلبةً قويةً مهابةً.

ومما لا شك فيه، أن الوصول إلى الأهداف السابقة، مما يحتاج إلى دراسات وأطروحات منهجية دقيقة شاملة في مجال الكشف عن تعاليم الإسلام والأنظمة الاجتماعية التي يقدّمها للبشرية، وإعادة صياغتها بنظرة عصرية، وبهمّة وجهد يتناسبان وما تحمله تلك الأهداف من أهمية وحساسية شديدتَين، الأمر الذي لا يمكن تصوّره بدون الإقدام على تأسيس وبناء مؤسسات بحثية علمية متخصصة تأخذ على عاتقها الاهتمام بهذه المجالات.

ومن هذا المنطلق، تأسّس المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في الجمهورية الإسلامية في إيران سنة ١٤١٥هـ.ق.، المؤسسة العلمية الأهلية التي تضم في هيكليتها ثلاث كليات:



١- كلية الحكمة والبحث الديني.

٢- كلية الأنظمة الإسلامية.

٣- كلية الثقافة والدراسات الاجتماعية.

وتستهدف كلية الأنظمة الإسلامية بأقسامها الخمسة، وهي: الاقتصاد، الفقه والحقوق، السياسة، الأخلاق والتربية، والإدارة الإسلامية، ومن خلال الدراسات التي تقدمها في مجال الأنظمة الاجتماعية خاصة؛ تحقيق الأهداف التالية:

١. الكشف عن الأنظمة السياسية والحقوقية والاقتصادية للإسلام وتصميمها.

٢. البحث والتحقيق العلميّان في مجال مباني الأنظمة الاجتماعية للإسلام، وما تشتمل عليه من مباحث أساسية، وتقديم نماذج عملية في هذا المجال.

٣. البحث والتقصّي في مجال ما قد يتعرض له نظام الجمهورية الإسلامية في إيران من آفات وإشكاليات على الصعيدَين النظري والعملي، ومد يد العون للمسؤولين على هذا الصعيد، بهدف تحقّق أكمل للأنظمة الإسلامية في ظل هذا النظام المبارك.

٤. البحث والتحقيق في مجال المسائل المستحدثة بغية تذليل العقبات على صعيد الاحتياجات والمستجدات الفقهية.

٥. التصدي العلمي الموضوعي إلى الشبهات التي تطرح في مجالات الفقه والأنظمة السياسية والحقوقية والاقتصادية للإسلام.

٦. إعداد الدراسات في مجال المدارس والأنظمة غير الإسلامية بهدف التعرف عليها ونقدها نقدًا علميًّا بنّاءً.

وفي إطار الأهداف السابقة الذكر، يتشرف مركزنا اليوم بتقديم الدراسة الماثلة بين أيدي القراء والباحثين الأعزاء، والتي تتناول موضوع الفقه والمصلحة، وتمثّل ثمرةً لجهود علمية حثيثة مشكورة تكرّم بها المحقق الفاضل حجة الإسلام والمسلمين الأستاذ أبو القاسم علي دوست من قسم الفقه والحقوق في كلية الأنظمة الإسلامية.

تتفق جميع فرق ونحل الأمة الإسلامية على كون شريعة الإسلام شريعةً هادفةً،



الأمر الذي تشهد به النصوص الدينية علاوة على العقول السليمة، حيث يتمثل ذلك الهدف بسعادة الإنسان وتحقيق مصالحه.

ويعتبر الفقه المرآة التي تعكس الشريعة، تلك المرآة التي لن يُكتب لها الحياة والاستمرار والنهوض إلا بالاجتهاد، الاجتهاد الذي تعتبر المصلحة من عناصره الفاعلة الضرورية.

إضافةً إلى كل ما سبق، فإن هناك عاملَين حساسَين يزيدان من ضرورة التصدي العلمي والبحث والدراسة الجدية الواعية في مجال دراستنا، وهما:

أولًا: رسم الصورة الواضحة الدقيقة للعلاقة بين الشريعة والفقه من جهة، وبين المصلحة من جهة أخرى، وإبراز رؤية صحيحة للعلاقة المتبادلة بين العدالة والفطرة والضرورة وبين المصلحة.

ثانيًا: ما يعاني منه المشهد العلمي من فقر على صعيد الدراسات التي تتعاطى مع مسألة الفقه والمصلحة، علاوةً على مداخلات وسجالات غير علمية خالية من أية مستندات صحيحة.

الدراسة العلمية التي بين أيدينا، تستهدف – في جملة ما تستهدفه – الوقوف على رؤية جلية لما تتمتع به المصلحة من مكانة مرموقة في مجال الكشف عن الأحكام الشرعية واستنباطها وإجرائها، إضافةً إلى إعطاء الطريقة الصحيحة للكشف عن المصلحة نفسها، وتشخيص الجهة المسؤولة عن تلك العملية.

ونرى أن من الواجب هنا، تقديم شكرنا الوافر إلى سماحة المحقق الفاضل الأستاذ أبو القاسم علي دوست، عضو الهيئة العلمية في قسم الفقه والحقوق في مركز البحوث، وأستاذ بحوث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

كما لا يفوتنا أن نتقدم بشكرنا الجزيل إلى الهيئة العلمية المشرفة على الدراسات والبحوث العلمية في القسم المزبور، كما نتقدم بشكر خاص إلى كل من الأستاذَين الفاضلَين: حجة الإسلام والمسلمين الأستاذ الدكتور محمود العيداني، والأستاذ الدكتور ناصر قربان نيا على ما بذلاه من جهود بنّاءة عظيمة في مجال النقد والتقويم العلميَّين للدراسة.



كما ندين إلى حجة الإسلام والمسلمين الأستاذ الدكتور محمود العيداني بشكر خاص آخر على ما قام به من جهد رائع في ترجمة الدراسة إلى اللغة العربية بلغة عصرية تخصصية، الجهد الذي لا بد من الاعتراف بتميّزه ورقيّه على جميع الأصعدة، يشهد بذلك كل من جال في بساتين تلك الترجمة العلمية الرصينة من المتخصصين، ساعده في ذلك - علاوةً على أسلوبه الجميل - تخصصه ومطالعاته الواسعة، وجهوده البناءة في مجال الدراسات الفقهية التخصصية على مدى سنين متمادية، فله نقدم ألف شكر.

المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
كلية الأنظمة الإسلامية / قسم الفقه والحقوق



المقدمة



بغية تسليط الضوء على المباحث محل الاهتمام في هذه الدراسة، سوف نتناول هذه المباحث في هذه المقدمة من خلال المطالب التالية:

١- الشريعة والمصلحة

النصوص الدينية المعتبرة - بالإضافة إلى العقل السليم - كلها قائم على أن الشريعة الإسلامية[١] شريعة هادفة.

فالقرآن الكريم - وفي الكثير من آياته - لا يقتصر على تعداد نتائج وأهداف أمور كلية عامة كإرسال الرسل وإنزال الكتب[٢]، بل يتعدى ذلك أحيانًا إلى الأحكام الجزئية فيبين لها نتائج وأغراضًا خاصةً أيضًا[٣].

كما أن هناك أحاديث عن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لا تحصى، تؤكد على هذا الأصل أيضًا[٤]، وما ظهور كتابات تحت عناوين مختلفة مثل: «**علل الشرائع**»، «**إثبات**

(١) المراد من الشريعة في هذا البحث، هو الأحكام التي قررها الشارع للعباد، أو التي أعطى الإذن بتشريعها للآخرين.

(٢) راجع مثلاً: سورة **البقرة**: ١٢٩، ١٥١، ٢١٣. **آل عمران**: ١٦٤. **الأعراف**: ١٥٧. **الأنفال**: ٢٤. **الحديد**: ٩، ٢٥. **الجمعة**: ٢.

(٣) راجع: سورة **البقرة**: ١٨٣. **المائدة**: ٩٧. **التوبة**: ١٠٣. **العنكبوت**: ٤٥.

(٤) راجع مثلًا: **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة الأولى، الصفحتان: ٣٣ و٤٢. الخطبة ١٨٩، =



العلل»، «**مقاصد الشريعة**»[1]، وغيرها، إلا نتيجة لهذا التأكيد والاهتمام.

وجولة بسيطة في تراثنا الفقهي تؤكد الحقيقة السابقة أيضًا، فالمقولات المختلفة التي أطلقت في هذا التراث هنا وهناك، كمقولة: «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد»، و«لزوم المصلحة في التشريع»، و«الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية»[2] ومقولات أخرى مشهورة من هذا القبيل، والتي توجد بوفرة في تراثنا الديني، كلها أمور تسوقنا إلى تلك الحقيقة.

وكون الشريعة الإلهية شريعةً هادفةً، أمر قد نسبه البعض إلى جميع فرق ونحل الأمة الإسلامية [3]، حتى الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن أفعاله سبحانه وتعالي لا تتبع العلل والأغراض[4].

= الصفحة ٦٤٠. محمدي ريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ٤، الصفحتان: ١٤٢٩ و١٤٣٠، الأحاديث ٩٢٦٣ إلى ٩٢٦٨.

(١) سيأتي بالتفصيل الفرق بين (**علل الشرائع**) و(**مقاصد الشريعة**). (المترجم).

(٢) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل** (بالفارسية)، الصفحات ١١٧ إلى ١١٩.

(٣) فمحمد سعيد رمضان البوطي - مثلا - يرفض فكرة أن الأشاعرة ينكرون هادفية أفعاله تعالى التي من جملتها التشريع، ويذهب إلى أن الذي ينكره هؤلاء إنما هو تعلق أفعاله تعالى بالعلل والأغراض بحيث لا تقبل التغير والتخلف، وإلا، فالأشاعرة أيضًا يقبلون بتبعية الأحكام الشرعية للملاكات والعلل.

وقد سعى البوطي من خلال كلمته السابقة إلى رفع التناقض الذي وُجّه إلى الأشاعرة في المقام، إذ أنهم في الوقت الذي يذهبون فيه في علم الكلام إلى أن أفعال الله لا تعلل، يذهبون في الوقت ذاته إلى أن علة الحكم هي الباعثة عليه أو المؤثرة فيه، الأمر الذي نستكشفه مما عرف عنهم من ذهابهم جميعًا إلى مشروعية القياس في الأصول، ومعلوم: أن من أهم أركانه علة حكم الأصل. (راجع: محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، الصفحات ٨٣ إلى ٩٠.

وما يجدر ذكره هنا، هو أن المُراجع لكتب الأشاعرة في الأصول، والتي منها ما سيأتي في الحاشية التالية، يتضح له أن محاولة البوطي لا تجدي إلا في من يذهب إلى مشروعية القياس منهم، وأما غيره فلا يزال الإشكال مسجلًا عليه كما هو واضح.

(٤) راجع مثلاً: محمد بن حسين الأرموي، **الحاصل من المحصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٧. الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢٢، الصفحة ١٥٥. **رسالة التقريب**، العدد **الأول**، رمضان ١٤١٣ هـ.ق.، الصفحة ١٧٩. فصلية **قبسات** (الفارسية)، العدد **١٣**، خريف ١٣٧٨ هـ.ش.، الصفحة ٦. أحمد بن منير الاسكندري، **الانتصاف** (المطبوع في ذيل **الكشاف**، الجزء ٣، الصفحة ١١٠). ابن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٢٢ و٤٢٣.



وأما العقل السليم، فهو أيضًا يدرك أنه سبحانه وتعالي لمّا كان حكيمًا غنيًّا، فإنه في تشريعه للأحكام، لا يمكن أن يشرعها بلا هدف، كما أنه ليس في مقام رفع حاجته وسد خلّته بواسطة هذه الأحكام، بل الباعث على ذلك إنما هو تأمين مصالح العباد.

وعلى هذا، فالتشريع والقانون هما لأجل العباد لا أن العباد هم لأجل القانون أو المشرع[١]!

حاصل ما سبق، هو: أن ثمرة التشريع والباعث عليه، ليس إلا الوصول إلى حياة طيبة للإنسان، وإلى سعادته ومصلحته[٢].

وتلك الثمرة وذلك الباعث هما كالروح التي تجري وتسري في جسد الشريعة[٣].

٢- الفقه والمصلحة

(الفقه) هو العلم ومجموعة المسائل التي تتكفل ببيان الشريعة الإسلامية والكشف عنها.

وبعبارة أخرى: الفقه هو المرآة التي تنعكس عليها الشريعة. والفقه هو حاصل عملية الاجتهاد، والذي هو أعم مما يوصل المجتهد إلى الحكم الواقعي وينجزه، أو مما يوصله إلى الحكم الظاهري المعتبر في زمان الشك[٤] والذي يوجب التعذير والأمن من العقاب.

ما تقدم يكشف الستار عن العلاقة الوثيقة بين الفقه والشريعة[٥]. وبما أننا

---

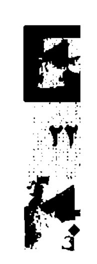
(١) راجع الحاشية رقم (١) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) سيأتي بيان المراد الدقيق من (المصلحة) - والتي هي الممثل لكلمات أخرى - في المباحث التالية.

(٣) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل** (بالفارسية)، الصفحات ١٠١إلى ١١٧.

(٤) المراد من الشك هنا هو عدم الحجة على الحكم الإلهي الواقعي حتى لو كان للمجتهد ظن بأحد الطرفَين، وعلى هذا، فالمراد منه في المقام هو معناه المنطقي.

(٥) وهو الأمر الذي بحثناه بالتفصيل في كتابنا: (**الفقه والعرف**)، الصفحات ٧٨ إلى ٨٣.



أكدنا سابقًا على الارتباط الوثيق بين المصلحة والشريعة وأثبتناه، يُعلَم حينئذ أن الفقيه في عمليات الاستنباط التي يزاولها لايمكنه أن يُغفِل عنصر المصلحة وارتباطه الوثيق بالفقه والشريعة.

٣- بيان موضوع التحقيق والباعث عليه

الفهم الدقيق لارتباط الشريعة والفقه بمصلحة الإنسان وسعادته الدنيوية والأخروية، وتأسيس النظام الفني المنضبط الأكمل للاجتهاد على أساس هذا الفهم.

الفهم الواضح للمصلحة التي يأخذها الشارع بنظر الاعتبار في عملية التشريع، والاطلاع الكامل على (الأحكام الحكومية والسلطانية) والمصلحة التي هي أساس هذه الأحكام.

التنبيه على مفاهيم مثل: العدالة، الفطرة، الضرورة وعلاقتها بالمصلحة.

الوصول إلى تصور دقيق لعلة الحكم، ومناطه، والحكمة منه، وإلى طرق اكتشاف هذه الأمور.

العلم بتزاحم الملاكات والاصطدامات التي تحصل بين مصلحة الحكم ومناطه وبين عموم النص والقانون، أو بين مصلحة الشخص ومصلحة المجتمع، وتشخيص معايير الترجيح الفنية الصحيحة.

تشخيص مكانة بعض المؤسسات (كمجمع تشخيص مصلحة النظام)، ودورها، وتشخيص الجهة المسؤولة عن تشخيص المصلحة بصورة عامة.

الإحاطة التامة بحيطة الدين وسعة الشريعة واتخاذ الموقف إزاء ما يسمى بمنطقة الفراغ.

الكشف التام عن شؤون الشارع والمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وتقسيم النصوص، وتبويبها على هذا الأساس.

الجاهزية إزاء الموقف من الأحكام الشكلية كالحيل الشرعية وفهم علاقتها بمدارك الشريعة ومقاصدها.



العلم الموضوعي البعيد عن الأحاسيس والعواطف للمقاصد الكلية للشريعة ومدى تأثير هذه المقاصد في عملية الاجتهاد ونتائجها.

الفرز والتمييز الدقيق بين الأدلة المبينة للشريعة وتلك الدالة على المقاصد الكلية لها، والوصول إلى ضابطة فنية دقيقة لكل طائفة منهما.

الابتعاد في عملية الاستنباط عن الاستناد إلى النصوص غير ذات العلاقة بالتشريع، والتشخيص الصحيح لدور هذه النصوص.

التصور العلمي الدقيق للعلاقة بين الأحكام الشرعية الثابتة من جهة، والمتغيرات الزمانية والمكانية من جهة أخرى.

التخلص من أنواع الخلط والارتباك الحاصل بالنسبة إلى ما يتعلق بفهم وتوضيح المسائل السابقة.

تهيئة الأدوات والآليات المختلفة للقائم بعملية الاستنباط لكي يتمكن من القيام بدوره في هذه العملية. من خلال اجتهاد حي حيوي يجمع بين المعايير والضوابط الفنية المعروفة من قِبَل الفقهاء من جهة، ويأخذ بنظر الاعتبار كلية الشريعة وعمومها بحيث يكون قادرًا على إعطاء الموقف إزاء المستجدات المختلفة بصورة تجعله جديرًا بشريعة جامعة عالمية خالدة من جهة أخرى.

الدراسة التي بين أيدينا، الباعث عليها هو التبيين الدقيق للمسائل السابقة، وتمهيد الأرضية للفهم الصحيح لها، الأمر الذي تتبين أهميته عندما نأخذ بنظر الاعتبار قلة الاهتمام الذي حظيت به هذه المسائل من قِبَل الفقهاء العظام، بل عندما نأخذ بنظر الاعتبار ما أبداه البعض من نظرات جزئية عانت غالبًا من الإفراط والتفريط في هذه المسألة أو تلك، الأمر الذي أدى إلى عدم تمكنها من فهم العلاقة الصحيحة بين الشريعة والمصلحة[1].

---

(١) ففي هذا المجال، هناك من يعتقد بفكرة أن أساس الفقه والتشريع هو تأمين مصالح العباد، وأن مقاصد الشريعة من الأدلة المعتبرة في عملية الاستنباط، بحيث تقدم على ظاهر النص الشرعي، كما أنها لاتقبل التخصيص والتقييد بغيرها من الأدلة. (راجع: حسن سالم الدوسي، «منهج فقه الموازنات في الفقه الإسلامي»، مجلة **الشريعة والدراسات الإسلامية**، العدد ٤٦، الصفحة ٣٧٧. مجيد حميد =





نعم، لابد من عدم إغفال بعض الجهود المشكورة في هذا المجال، وإن كانت تمثل جهودًا تمهيدية في ما نحن فيه من مسائل.

كما أنه يجب عدم الغفلة أيضًا عن البواعث غير العلمية التي ظهرت في مقام توضيح بعض المسائل السابقة والعلاقات القائمة بينها، لاسيما في ما يرجع إلى بيان العلاقة بين الفقه والشريعة والمصلحة! ومما يؤسف له في هذا المجال، هو أن هذه المسألة العلمية التخصصية التي تتطلب الكثير من المهنية والموضوعية، قد اصطبغت أحيانًا بصبغة غير علمية أبدًا، فتدخُّل من لا خبرة له في هذه المسائل ليصل إلى نتائج متناقضة بعيدة كل البعد عن الواقع!

ويضفي البعض على الشريعة لباس الاستصلاح والتفكير المصلحي - بالمعنى المرادف لقبول القوانين والعقود والأعراف المقبولة من قبل الناس - إلى الدرجة التي لا تغدو الشريعة - أو غير القسم العبادي منها - فيها غير مجموعة من المواد الكلية وإمضاء أعراف الناس وعاداتهم[١].

= العنبكي، **أثر المصلحة في التشريعات**، الكتاب الأول في التشريع الإسلامي، الصفحة ١٤. محمد سعيد رمضان البوطي، مصدر سابق، الصفحات: ٤، ٣٣، و٨٩. أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٢. محمد مهدي شمس الدين، **مقاصد الشريعة** (جمع طه جابر العلواني)).

ومن ناحية أخرى، هناك من يخالف هؤلاء رافضًا الفكرة السابقة، مانعًا من البحث والنظر في فهم المصالح وأخذها بنظر الاعتبار في عملية الاستنباط، فيطلق على «فكر المصالح» اسم: «فكر المعيشة»، ويرفض فكرة أن يكون الدين لأجل أمر آخر، ويعتقد بأن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة وإقامة اجتهاد على هذا الأساس أمر غير ممكن أبدًا!! (راجع: علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحات ٤٢٢ إلى ٤٣٧. أحمد عابدي، «المصلحة في الفقه» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦هـ.ش.، الصفحات ١٧٣ إلى ١٧٧. عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحتان: ٩ و١٤٨. له أيضًا: **بسط التجربة النبوية**، الصفحتان: ٩٠ و٣٦٣. وبصورة عامة فإن الأشاعرة يُعتبرون الممثل لهذه النظرية).

(١) راجع: محمد مجتهد شبستري، **هرمنوطيقا الكتاب والسنة** (بالفارسية)، الصفحتان: ٥٢ و٥٦. له أيضًا: **نقد القراءة الرسمية للدين** (بالفارسية) الصفحتان: ١٥٠ و١٦٢. مهدي حائري، **آفاق الفلسفة** (بالفارسية)، الصفحتان: ١٢٦ و١٢٧. محمد هادي معرفة، فصلية **نقد ونظر**، العدد **الأول**، شتاء ١٣٧٣هـ.ش.، الصفحات: ٦٠و٦١. =



كما أن البعض الآخر يتجنب أشد التجنب فكرة أن الشريعة إنما جاءت لتأمين مصالح الناس، وأن الفقيه ملزم بأخذ ذلك الارتباط بنظر الاعتبار في عملية الاستنباط[١].

كما أن هناك من يصر في كتاباته على الأخذ بكلَي الرأيَين المتناقضَين السابقَين[٢][٣]!!

٤- المصلحة عند المذاهب الفقهية المختلفة

إن الفكر المصلحي (بمعنى: النزعة النفعية وجعل الشريعة أمرًا دنيويًّا عرفيًّا[٤] على حساب الحقيقة والأصول الثابتة ومقاصد الدين الكلية) ليس له أي وجود على الصعيدَين العلمي والاعتقادي في أي مذهب من المذاهب الفقهية المختلفة، ولم يَنسب أي فقيه من الفقهاء ذلك لما يختاره من مذهب فقهي.

من الممكن طبعًا أن يعتقد فقيه أو مفكر ما من مذهب من المذاهب، أن المذهب المعيّن - طبقا لما يبني عليه في مسألة العلاقة بين المصلحة وعملية الاستنباط - مبتلي بالعاهة السابقة، ولكن، وكما أسلفنا، فإن أيًّا من المذاهب الفقهية ليس عنده أي استعداد للاعتراف بذلك.

نعم، ما لايمكن إنكاره، هو ابتلاء البعض من الفقهاء أو غيرهم أحيانًا أو عادة بالفكر المصلحي بصورته السلبية التي تلعب بها الميول والأذواق الشخصية لهذا أو ذاك[٥]!

---

(١) راجع: مصادر المجموعة الثانية المذكورة في الحاشيتَين السابقتَين.

(٢) راجع: عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة** (بالفارسية)، الصفحتان: ٩ و١٤٨، **بسط التجربة النبوية** (بالفارسية)، الصفحتان: ٩٠ و٣٦٣. وقسها إلى: **أخلاق الآلهة**، الصفحتان: ١٠٣ و١٠٥، **بسط التجربة النبوية**، الصفحة ١٠٦.

(٣) سيأتي البحث التفصيلي لهذه المسألة في هذه الدراسة تحت عنوان: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

(٤) Secularization

(٥) وقد ذكرنا بعض الأمثلة على ذلك في حاشية الصفحة رقم ١٦ من كتابنا **الفقه والعقل**، ومثالاً آخر على =



وليس هذا النمط من التفكير المصلحي هو محل البحث والدراسة، بل هو البحث في مكانة ومنزلة مصلحة المكلفين بمعناها الواقعي والذي لا يخالف الموازين الشرعية في المذاهب الإسلامية المختلفة.

ومن الطبيعي، أن مصطلح (المصلحة) في هذا البحث أيضًا ما هو إلا الممثل لجملة المفاهيم المماثلة والمسايرة له، مثل: (عدم المفسدة)، (المنفعة)، (العدالة)، وغيرها[1].

ولا بد من التوجه أيضًا إلى أننا هنا لسنا بصدد البحث في الاختلافات التي وقعت بين المذاهب المختلفة في مقدار وطريقة تأثير المصلحة في عملية الاستنباط، فإن هذا ما سيأتي في الباب الآخر من الدراسة، بل لسنا أيضًا بصدد البحث حول سابقة تعامل أصحاب هذه المذاهب ومن ينسب إليهم في الاستفادة من عنصر المصلحة في ما يزاولونه من عمليات الاستنباط، بل ما نحن بصدده بالتحديد، هو البحث في أصل موقفهم تجاه القضية السابقة وكيفية تعاملهم معها طبقًا لما يذهب إليه أصحاب تلك المذاهب في استنباطهم للأحكام الشرعية.

٤- ١. فقه الإمامية والمصلحة

على الرغم من اختلاف فقهاء الإمامية فيما بينهم إزاء قبول بعض العناصر كمدرك ودليل في عملية الاستنباط، وعلى الرغم من تفاوت أنظارهم بالنسبة إلى تفسيرهم لبعض الأدلة كدليل العقل، إلا أنهم متفقون على رفض فكرة أن تكون المصلحة وما شابهها من عناوين مدركًا ودليلًا في عملية استنباط الأحكام الشرعية على نحو مدركية

= ذلك، هو ما أجاب به ابن باز عندما سُئل عن وقوف الملك فهد بين يدَي ملكة بريطانيا عندما قلّدته الصليب، وأنه يوجب الكفر أم لا؟ حيث أجاب بقوله: «لا، هذه أمور عادية ينظر فيها أولو الأمر بما تقتضيه المصلحة، إذا كان من المصلحة الإسلامية قبول هذه المجاملة، أو هذه الهدية، كان ذلك جائزًا» !!

وقد وقع هذا الجواب موردًا للنقد الشديد من قِبَل أحد تلاميذ ابن باز وهو مقبل الوداعي. راجع: صالح الورداني، **ابن باز فقيه آل سعود**، الصفحتان: ١٠٥ و١٠٦.

(١) ستتناول ذلك في الباب الأول من هذه الدراسة.



الأدلة الأخرى من قرآن وسنة وإجماع وعقل، أي: على نحو الاستقلال [١]. وفي الموارد التي قد يذكر فيها هذا النحو من الاستفادة، فإنما هو على سبيل التأييد والتقريب للحكم، أو من باب التسامح في التعبير ليس إلا، وأما دليل الحكم فهو أمر آخر[٢]، وإلا فإن اعتقادهم القاطع قائم على ما نسبناه اليهم قبل قليل.

ومما يجدر ذكره، أن ما سبق لايعني بأية حال من الأحوال التقليل من قيمة حضور وتأثير هذا العنصر في عملية الاستنباط عندهم؛ فهم متفقون على قبول (العقل العملي) واعتباره مدركًا كاشفًا عن الحكم الشرعي [٣]، والحال أن إدراك العقل والحكمه مبنيان على المقايسة والموازنة بين الملاكات والمصالح، وعلى أن وجود المصلحة أو المفسدة في الفعل هي الأساس لإدراك العقل لحُسن الفعل أو قبحه[٤]، وأن الحكم الشرعي إنما يثبت بدليل الملازمة بين إدراك العقل والحكم الشرع[٥].

علاوة على ذلك، فإن ملاحظة العشرات من الموارد التي وردت في فقه الشيعة، تعكس اهتمام فقهائهم بعنصر (المصلحة) وما له من تأثير فاعل في عملية الاجتهاد، إلى الدرجة التي يمكن فيها أن نطلق على فقههم عنوان: (فقه المصالح)، وعلى اجتهادهم عنوان: (اجتهاد المصالح) بدون أية مغالاة في البين.

---

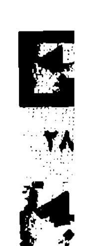
(١) هذا النحو من الاستفادة يقابل النحو الآلي منها. والمقصود منه هو الرجوع إلى المصلحة كدليل مستقل في الكشف عن الحكم الشرعي، كما أن المقصود من الآلي هو الرجوع إليها في مقام تفسير سائر الأدلة، أو تشخيص موضوع الحكم أو متعلِّقه كما سيأتي خلال البحث.

(٢) فالمحقق البحراني - مثلاً - يستدل على جواز تحصيل الربح في التجارة، بل استحبابه، بمصلحة الاستغناء عن الناس، وكف الوجه عن السؤال، والاستعانة بالدنيا على الدين. في الوقت نفسه الذي يصرح فيه بأن ذلك قد ورد في الأخبار، حيث يقول: «كما تقدم جميع ذلك في الأخبار المتقدمة». (راجع: **الحدائق الناظرة**، الجزء ١٨، الصفحة ٢٧). للاطلاع على موارد أخرى من هذا القبيل، راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٤٨ إلى ١٥٠.

(٣) التعبير بـ:«الاتفاق» يأتي هنا خلافًا لما اشتهر تصوره من رفض الأخباريين لدليلية العقل بصورة تامة، راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٩ و٢٠.

(٤) راجع: الشيخ علي كاشف الغطاء، **مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني**، الصفحة ١١٤.

(٥) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحات ٩٣ إلى ٩٧. الشيخ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، الجزء٢، الصفحة ٢٠٥.



وأما تلك الموارد، فمنها: الاهتمام بمقاصد الشريعة الكلية ومصلحة العباد في استنباط الأحكام وتفسير النصوص المبينة لها[1]، الحضور الفاعل للأحكام الحكومية والولائية القائمة على أساس ما يراه الحاكم الإسلامي والفقيه الجامع للشرائط، تقديم الأهم على المهم والمهم على غيره من جهة الملاك والمصلحة في حالات التزاحم الامتثالي بين الأحكام، الاعتقاد بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في جعلها وإنشائها[2]، اعتماد بعض الاعتبارات العقلية في بعض الفتاوى، الكلام عن المصلحة وما شابهها من مفاهيم في الكثير من المسائل الفقهية، القبول بالواجبات التي ترجع إلى حفظ النظام واعتباره من البديهيات، لزوم التقيد بالإصلاحات والمقررات غير المردوع عنها شرعًا وإن لم تكن صادرة عن الحاكم الجامع للشرائط[3]، انتشار قواعد مثل:«لا ضرر»، «لا حرج» في كافة أبواب الفقه[4]، لزوم الإفتاء على طبق الشريعة السهلة السمحة.

والعجب ممن يوصد الباب بوجه البحث والتحقيق في هذه المفاهيم في علم الأصول أو فلسفته ولا يجد ضرورة تستدعي ذلك بحجة عدم وجود عنوان (المصلحة) و(العدالة) وما شابههما في عداد مدارك الكشف عن الحكم الشرعي! الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف الفقهاء في مواقفهم تجاه المصلحة وتأثيرها في استنباط الأحكام، بل يؤدي أحيانًا إلى أن الفقيه الواحد قد لا ينسجم موقفه تجاهها في موردَين

---

(١) المقصود هو أخذ الفقيه المقاصد بنظر الاعتبار في مقام استنباط الأحكام وتفسير أدلّتها، لما لذلك الأمر من عظيم الأثر في التفسير والفهم وبتبعه في عملية الاستنباط. وسيأتي البحث بالتفصيل في هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

(٢) المقصود من «المصلحة في الجعل والإنشاء» هو ما يتفق أحيانا من عدم المصلحة القبلية في الحكم، من قبيل: ماتقتضيه بعض الحالات من الأوامر الامتحانية للمكلفين، وتقوية الروح التعبدية عندهم، من جعله تعالى للأحكام، وإنشائها، وإبلاغها، ويجب على المكلف إطاعتها. ويجب أن لا يتوهم أن المقصود من «المصلحة في الجعل والإنشاء» هو المصلحة في صرف جعل الحكم واعتباره بدون أن يلزم من ذلك إبلاغ المكلف وإلزامه بالامتثال. راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، حاشية الصفحة ١٠٤.

(٣) سيأتي البحث فيه مفصلاً.

(٤) وجود المصلحة في بعض القواعد - كالقاعدتَين المذكورتَين في المتن - قد يكون أمرًا محسوسًا قابلاً للإدراك بدون أدنى تأمل، كما أنه قد لا يكون كذلك في بعض القواعد ولكنه يدرك ببعض التأمل، كما في قواعد من قبيل: «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»، «درء المفاسد مشروط بأن لا يؤدي إلى مثلها أو أعظم»، «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف».



متشابهَين تمامًا وبدون أن يكون هناك دليل تعبدي أو دليل خاص في المقام![1]

وعلى أية حال، فإنه بناءً على ما سبق، يعلم أن هذا المفهوم وأمثاله (بواسطة إدراك العقل العملي وفي قالبه) له استخدام استقلالي في عملية الاستنباط، يشير إلى ذلك الاستفادة الواسعة منه في تفسير وتوسيع أو تضييق النصوص الشرعية، أو في بيان موضوعات الأحكام والتمييز بينها[2]، والذي هو من الاستخدامات الآلية في هذا المجال، فمن هذه الجهة، يمكن - وبكل سهولة - أن نرفع العقل من مجموعة الأدلة الأربعة ونبدله بالمصلحة أو ما ماثلها من مفاهيم، بدون أن يؤدي ذلك إلى أي تغيير في الاجتهاد.

نعم، من باب أن أداة إدراك المصلحة هي العقل، فإننا لا نرجح ذلك، ونرى أن من الأنسب ما عليه رأي المشهور وعملهم فعلًا من إدراج العقل في تلك المجموعة دون تعبير آخر.

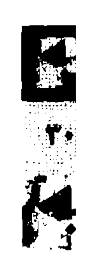
ما سبق كان مجموعة من جملة الشواهد على حضور المصلحة وما ماثلها من مفاهيم في فقه الإمامية وكلماتهم، وإلا فإن ملاحظة الحضور الواسع لهذه المفاهيم في نصوص الطائفة المعتبرة[3]، وبناء على تبعية الفقه والاجتهاد لهذه النصوص، تؤدي بنا لا محالة إلى الوقوف بصورة أوضح على ما لهذا العنصر من أهمية بالغة

---

(١) راجع الحاشية رقم (٢) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) الموارد المذكورة في المتن هي بعض مصاديق الاستخدام الآلي للمصلحة، ببيان: أن أخذ الفقيه المصلحة بنظر الاعتبار تؤدي به إلى إلغاء خصوصية الألفاظ الواردة في الدليل، الأمر الذي ينتج توسيعًا أو تضييقًا لذلك الدليل، كما أن المصلحة يمكنها في بعض الأحيان أن تؤدي بعمل ما إلى أن يكون موضوعًا للحكم الشرعي، كما يمكنها أيضا أن ترفع حكمًا شرعيًا عن موضوعه، من قبيل: ما يذكره الفقهاء في مسألة إعطاء الأمان للمقاتل الكافر، ومسألة قبول حكومة الجائر وولايته، ومسألة ارتزاق القاضي من بيت المال، ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومئات من المسائل الأخرى التي بنوا أحكامها على وجود أو عدم وجود المصلحة فيها.

(٣) علاوة على النصوص التي أشير لها بداية الدراسة، راجع: سورة **البقرة**: ٦٠، ١٥١، ١٧٩، ٢٠٥. سورة **النساء**: ٣، ٢٨، ٥٨، ١٦٥، ١٧١. سورة **المائدة**: ٦، ٩١. سورة **الأعراف**: ٥٦، ٨٥، ١٤٢. سورة **هود**: ٨٨. سورة **النحل**: ٩٠. سورة **الأنبياء**: ١٠٥. سورة **الحج**: ٤١. سورة **القصص**: ٤. سورة **الشورى**: ١٥. سورة **الدخان**: ٣٨، ٣٩. سورة **محمد** صلى الله عليه وآله: ٢٢. سورة **الملك**: ٢. و... هذا كله من القرآن الكريم، وأما الروايات المناسبة للمقام، فلكثرتها لا نحتاج إلى ذكرها.



وتأثير واسع في نظام الاستنباط عند الشيعة.

٤-٢. فقه أهل السنة والمصلحة

لاحظنا حضور المصلحة في فقه الإمامية والاهتمام بها عندهم، وأما أهل السنة فقد كانوا مرغمين على التعامل مع المصلحة بشكل أكثر جديةً مما كان عليه الأمر عند الإمامية، وذلك لأدلة ثلاثة:

١- عدم الاستفادة المناسبة من سنة المعصومين من أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على الرغم مما قام عندهم من أدلة معتبرة[1] على ذلك، مما أدى - بطبيعة الحال - إلى نقص جدّي في مدارك الاستنباط عندهم، الأمر الذي اضطرهم إلى اعتماد أدلة كالقياس والاستحسان والاستصلاح (الأخذ بالمصلحة في عملية الاستنباط) بشكل واسع جدًا، حتى لو كان ذلك الدليل ظنيًا في بعض الأحيان!

٢- حكومة أهل السنة وتسلطهم على سدة الحكم طول تاريخ الإسلام تقريبًا، أدى إلى أن يكون فقههم هو المرجع للناس على طول هذا التاريخ، ومن الطبيعي حينئذ أن يواجه فقهاء هذه الطائفة مجموعةً كبيرةً من الحوادث والمستجدات التي لم يمكن استنباط أحكامها من مجرد القرآن والسنة النبوية فقط، الأمر الذي أدى بهم إلى

---

(١) بناء على عدد من الآيات الكريمة والروايات المعتبرة لدى أهل السنة، فإنه لا بد لهم من الاعتماد على سنة المعصومين من أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والتعامل معها تعاملهم مع سنته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، واعتبارها مستندًا معتبرًا للكشف عن الحكم الشرعي.

من باب المثال: يمكن الإشارة إلى آية التطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (**الأحزاب**: من الآية٣٣، الدالة على طهارة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من كل نوع من أنواع الرجس (المعصية، الخطأ، الجهل).

كما يمكن الإشارة إلى حديث الثقلين المتواتر: «إني تارك فيكم الثقلَين...»، والذي يدعو إلى التمسك الدائم بالقرآن والعترة وفي جميع الأحوال. راجع: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء ٦، الصفحات ٢٨٠٥ إلى ٢٨١١. لجنة التحقيق في مسألة الإمامة، **كتاب الله وأهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ **في حديث الثقلين**، الصفحات ٤٤ إلى ٣٦٩، محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٣، الصفحات ١٠٤ إلى ١٦٦. إلى غير ذلك من الأدلة.



فتح المجال أمام جملة من المصادر[1] التي من جملتها الأخذ بالمصلحة.

٢- خلو أصول فقه أهل السنة من البحث الجدّي في ما يتعلق بمسألة (الأصول العملية)[2]، فقد اكتفوا - وخلافًا لما عليه الإمامية في هذه المسألة وما استفادوه من ثمراتها - ببعض الأبحاث غير المنقحة[3] في المقام، مالئين الفراغ الناتج عن ذلك بما طرحوه من مصادر أخرى من جملتها الأخذ بالمصلحة.

الكلام السابق لا يعني طبعًا أن جميع أهل السنة كان لهم موقف واحد إزاء عنصر المصلحة وتأثيره في عملية الاستنباط، بل وقع بعض الاختلاف فيما بينهم - في مقام إبداء النظر والموقف على الأقل[4]- ولهذا، فسوف نكتفي فعلاً ببيان

---

(١) أوصل الطوفي المصادر التي يستند إليها الفقيه في عملية الاستنباط إلى تسعة عشر مصدرًا، وزاد عليها جمال الدين القاسمي ستةً وعشرين مصدرًا آخر! من جملتها: قول الصحابي، مذهب كبار التابعين، شريعة من سبق، العرف، القرعة، شهادة القلب والإلهام، الرجوع إلى المنفعة، الاحتياط، الأخذ بالأسهل، إجماع أهل المدينة، الاستقراء، العادة، إجماع أهل الكوفة، وغيرها. راجع: إسماعيل كوكسال، **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، الصفحات ١٢٢ إلى ١٢٦.

(٢) المقصود بالأصول العملية هو مجموعة القواعد التي يرجع إليها في صورة الجهل بالحكم الشرعي الواقعي وعدم الحجة المعتبرة عليه لتخليص المكلّف مما وقع فيه من حيرة. وإجراء هذه الأصول وإن أمكن أن لا يوصل المكلّف إلى الواقع، إلا أنه يعذره من هذه الجهة. ويطلق الإمامية على هذه الأصول اسم (الحكم الظاهري).

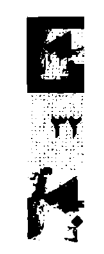
وعلى هذا الأساس، فإن الاجتهاد عند الإمامية هو بذل الجهد في سبيل الوصول إلى الحكم الواقعي استنادًا إلى المصادر القطعية الاعتبار، أو الوصول إلى الحكم الظاهري ورفع حيرة المكلّف وتحصيل الحُجة استنادًا إلى الأصول العملية. وأما أهل السنة، فإنّ همّهم هو الوصول إلى الحكم الواقعي استنادا إلى المصادر المختلفة وإن كانت هذه المصادر غير قطعية الاعتبار. فالاجتهاد السني لا يعرف مفاهيم من قبيل: (الأصول العملية) و (الحكم الظاهري).

نعم، هناك أبحاث مختصرة في بعض الكتب الأصولية لأهل السنة حول (الاستصحاب)، و (البراءة الأصلية)، أو (الأخذ بالاحتياط). (راجع: محمد بن محمد الغزالي الشافعي، **المستصفى من علم الأصول**. أبو الحسن علي الآمدي الحنبلي فالشافعي، **الإحكام في أصول الأحكام**. حسام الدين حسين بن علي السغناقي الحنفي، **الوافي في أصول الفقه**. محمد بن حسين الأرموي الشافعي، مصدر سابق. أبو إسحاق الشاطبي المالكي، **الموافقات في أصول الشريعة**. علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**. وغيرها). و لكنهم - كما سنذكر في الحاشية رقم (٣) آخر الباب الأول - اعتبروا هذه الأمور مصادر للكشف عن الحكم الواقعي إلى جانب سائر المصادر الأخرى.

(٣) راجع: الحاشية رقم (٣) آخر الباب الأول.

(٤) إشارةً إلى ما سيأتي من بحث أن النزاع في قبول أو رد المصلحة كمصدر من مصادر الاستنباط هل =

إجمالي لموقف كل واحد من المذاهب الأربعة المعروفة في هذا المجال، مؤجلين البحث التفصيلي في ذلك إلى الباب الثاني من الدراسة.



٤-٢-١. المالكية والمصلحة

يعتبر حضور المصلحة وما شابهها من مفاهيم (كالعدالة باستخدامَيها الآلي والاستقلالي) تحت عناوين من قبيل: (المصلحة)، (الاستحسان)، (العرف)، أمرًا بارزًا في فقه مالك وأتباعه، بحيث يعدّ الاستدلال بالمصالح المرسلة من أركان هذا الفقه وعموده.

التتبع في الآثار التي خلفها مالك، أبو وليد سليمان بن خلف، محمد بن عبد اللّه (ابن العربى) الأندلسي، أحمد بن إدريس القرافي، محمد بن محمد العبدري الفاسي (ابن الحاج)، إبراهيم بن على (ابن فرحون) اليعمري، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، وغيرهم من فقهاء وأصوليي المالكية يحكي بوضوح الحقيقة السابقة.

يعتبر مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم[١]، والحال أنه يعرّف الاستحسان بأنه: «الالتفات إلى المصلحة والعدل»[٢].

(العرف) و(العادة) لهما مكانة خاصة في فقه مالك[٣]، إلى الحد الذي يعطيهما فيه صلاحية تخصيص ظواهر القرآن الكريم، بل ومحكماته[٤]، باعتقاد أن

= هو بحث له وجوده الواقعي أم لا؟ وهل أن المعروف من موقف الشافعية المعارض لذلك - خلافًا لبعض المذاهب الأخرى - أمر واقعي أم لا؟ أم أن هذا النزاع كله لا يتعدى مجرد الاختلاف اللفظي أو النظري بلا أية علاقة له بالناحية العملية؟ الظاهر: أن الصحيح هو الثاني لا الأول.

(١) العنبكى، مصدر سابق، الصفحتان: ١٥٦ و١٥٧.

(٢) «الاستحسان: الالتفات الى المصلحة والعدل»، راجع: محمد تقى الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، الصفحة ٣٦١.

(٣) راجع: عادل بن عبد القادر قُوتَه، **العرف حجيته وأثره فى فقه المعاملات المالية**، الصفحتان: ٢٠٨ و٢٠٩. قطب مصطفى سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، الصفحة ٧٠. وقد بحثنا هذه المسألة في كتابنا: **الفقه والعرف**.

(٤) يذهب مالك إلى أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (سورة **البقرة**: ٢٣٣)، يدل على وجوب الإرضاع على الأمهات، إلا أن من كانت منهن -بحكم «العادة»- ذات مكانة و منزلة =



ذلك إنما هو لأجْل أن المصلحة في موافقتهما، والمفسدة والحرج في مخالفتهما[1].

ومن الطبيعي، أن لا يعني قبول المصلحة إلى هذا الحد، في فقه المالكية، أن ذلك ليس تابعًا لأي قيد وشرط، وبلا أي ضوابط في هذا المجال، بل ما يعرف به فقه مالك هو القول بـ«المصلحة المرسلة» (المصلحة حيث لا نصّ). وعلى هذا الأساس دخل قيد «المرسلة» زمان مالك وادي البحث والتحقيق[2].

والذي يبدو، هو أن غلبة فقه مالك وحاكميته في صقع واسع ومهم من العالم الإسلامي، ومواجهة هذا المذهب لحوادث ومستجدات كثيرة، والسعي لإيجاد حلول مناسبة لتلك المستجدات، كان مؤثرًا إلى حد كبير في وجود تلك النزعة في هذا المذهب الفقهي[3].

٤-٢-٢. الحنفية والمصلحة

يذهب أبو حنيفة - وبتبعه الحنفية - إلى أن (المصلحة) ليس لها أي استخدام استقلالي في الفقه[4]، لكن الحضور الواسع للعرف، والاستحسان، والقياس في فقه هذه الطائفة[5]، يكذّب ذلك حاكيًا عن حضور واسع للمصلحة في هذا الفقه.

= اجتماعية خاصة، فإنها لا يجب عليها ذلك وإن كان عموم «الوالدات» شاملًا لها! راجع: محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، الجزء ٣، الصفحتان: ١٦١ و ١٧٢.

(١) «إن العرف له سلطان على النفوس، فمراعاته من باب التسهيل عليهم ورفع الحرج عنهم مادام العرف صالحًا لا فاسدًا»، كمال الدين جعيط، مصدر سابق، الصفحة ٣١٩٠. عمر سليمان الأشقر، «العرف بين الفقه والقانون»، مجلة **مجمع الفقه الإسلامي**، الصفحة ٣٢٣٤.

(٢) المقصود معنى هذا القيد لا لفظه؛ فإن لفظ «المرسلة» ولد في القرن الرابع لا قبل ذلك. راجع: أحمد المبلغي، «المراحل التاريخية للاجتهاد» (بالفارسية)، فصلية **البحث والحوزة** (بالفارسية)، العدد ١١، خريف ١٣٨١، الصفحة ٦٤.

(٣) يذكر شمس الدين الذهبي في **تذكرة الحفاظ** (الجزء ٢، الصفحة ٢٢٢) يقول ابن وهب: ذهبت إلى الحج، فسمعت مناديًا يقول: لا يحق لأحد أن يفتي الناس إلا مالكًا وعبد العزيز بن أبي سلمة! راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، حاشية الصفحة ١٦.

(٤) راجع: قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحة ٧٠. محمد أحمد بوركاب، **المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي**، الصفحة ١٥٠. محمد سعيد رمضان، مصدر سابق، الصفحة ٣٣١.

(٥) وقد تعرضنا في كتابنا **الفقه والعرف** (الصفحتان: ٣٠ و٣١) إلى حضور «العرف» ودوره في هذا =



يقدّم الحنفية العرف على ظهور الرواية في حالات تعارضهما[1]، ويوجهون ذلك بـ: «لزوم العسر والحرج من المنع من العمل بالعرف»[2]. ومن الواضح، أنّ نفي العسر والحرج إنما هو بدليل ملاحظة مصلحة المكلّفين ورعايتها.

هذا، وقد ذُكر في هذا المقام أن أبا حنيفةلم يعترف بالاستحسان والعرف كمصدرَين من مصادر التشريع، إلا أنه لم يعط المصلحة مكانةً مستقلةً أيضًا، بل كان يرى أنها أمر يقع ضمن الاستحسان والعرف، بمعنى: أن قسمًا منها يقع ضمن الاستحسان وقسمًا آخر ضمن العرف.

وبعبارة أخرى: كان أبو حنيفة يعتقد بأن الرجوع إلى هذَين هو في الواقع رجوع إلى المصلحة بصورة قهرية، بتقريب: أن العرف يتبع أحيانًا المصلحة، وأما في ما يرتبط بالاستحسان، فإنه بناءً على تعريفه بأنه "الإفتاء استنادًا إلى ما ينقدح في قلب المجتهد من مطالب طاهرة في موارد عدم النص"، فإن ذلك يعني الاعتراف به مصدرًا من مصادر التشريع، وكان يعتقد بأن بعض ما يقع في القلب هو المصلحة.

وبناءً على ما مضى، فإن العرف أو الاستحسان لا يلزم بالضرورة أن يرجعا إلى المصلحة، إلا أنّ قسمًا منهما ناظر إلى ذلك.

يقول أحد الكتاب في هذا المجال[3]: «حظّ المصلحة فى فقهه يكمن فى دليلَين:... هما: الاستحسان والعرف»[4].

وعلى أية حال، فمع التوجه إلى ما ذكرناه سابقًا من عوامل لحضور المصلحة في فقه السنة، فإن هذا العنصر حاضر في فقه الحنفية أيضًا باستخدامَيه الاستقلالي والآلي، أما بالنسبة إلى النوع الأول منهما، فتحت عناوين مثل: القياس، الاستحسان،

= المذهب الفقهي، وأما بالنسبة إلى حضور «الاستحسان» و«القياس» فيه، فيرجى الرجوع إلى المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.

(1) راجع: محمد جعفر جعفري، **المبسوط في ترمنولوجيا القانون** (بالفارسية)، الجزء ٤، الصفحة ٢٥٣٢، المصطلح ٩٤٣٩.

(2) المصدر السابق.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، مصدر سابق، الصفحة ٣٣١.

(4) أحمد المبلغي، مصدر سابق، الصفحة ٦٤.



والعرف[1]. وأما بالنسبة إلى الثاني، فتحت عنوان المصلحة أو العناوين المماثلة لها كرفع العسر والحرج، ونفي الضرر والمفسدة، والعدالة، و... .

وبالإضافة إلى كل ما سبق، فإن مراجعة ما خلّفه فقهاء هذا المذهب وأصوليوه من آثار، سواءً أكانوا من المتقدمين، مثل: محمد بن أحمد السرخسي، ومسعود بن أحمد الكاشاني، وعبد الرحمان بن سليمان (داماد افندى)، وأسعد بن محمد النيشابوري الكرابيسي، أم مِن المتأخرين، مثل: زين الدين بن إبراهيم (ابن نُجيم)، ومحمد أمين أفندى (ابن عابدين)، لهي خير شاهد على ما نسبناه إلى هذا المذهب في هذا المجال.

٤-٢-٣. الشافعية والمصلحة

لم يستفد الشافعي وبتبعه الشافعية من «المصلحة» وما ماثلها وسايرها من مفاهيم بعنوان أنها استنباط للحكم وكشف عنه، مع أن جملة منهم كأبي المعالى الجويني والغزالي قد بحثوا بالتفصيل في مقاصد الشريعة[2]. كما أننا لا نرى لعنوان (الاستحسان) أو (العرف) الحاكيَين نوعًا ما عن حضور (المصلحة) أثرًا في مصادر الاجتهاد عندهم.

ووصل هذا الأمر إلى الحد الذي يقول فيه الشافعي، وهو مؤسس المذهب، مقالته المعروفة: «من استحسن فقد شرّع»، بل لم يكتف بذلك فكتب كتابًا في **إبطال الاستحسان**[3].

وعلى حد تعبير أحد الكتّاب، فإن الشافعي لم يستهدف الاستحسان وحده في

---

(١) بشرط اتخاذها قالب أحد العناوين الثلاثة طبعًا. وسيأتي توضيح هذه العناوين في هذا الباب من الدراسة.

(٢) قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحة ٧٠. محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥. وقال محمد الغزالي أيضا: «من استصلح فقد شرّع»، **المستصفى فى علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٣١.

(٣) راجع: محمد بن ادريس الشافعي، **الأمّ** (الرسالة)، الجزء ١، باب الاستحسان، الصفحتان: ٢٣٤ و٢٣٥. مصدر سابق، الجزء ٩، باب إبطال الاستحسان، الصفحات ٦٧ إلى ٨٤. محمد أبو زهرة، **الجريمة**، الصفحة ٢٠٦. علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٣٣.



كتابه سالف الذكر، بل المستهدف كل ما خرج عن الأدلة الأربعة – القرآن، وسنة النبي صلى الله عليه وآله، والإجماع، والعقل – من مصادر، من قبيل: (العرف)، (سدّ الذرائع)، و(المصلحة).[1]

وبالنسبة إلى العرف، فمع أنه قد نقل «أن الشافعي لم يعتمد في فقهه على العرف خلافًا لعلماء الشافعية»[2]؛ فقد نقل أيضًا أن الشافعي في الوقت الذي كان فيه في الحجاز والعراق فإنه لم يعتمد العرف، إلا أنه غيّر منهجه الفقهي عندما انتقل إلى مصر معتمدًا على العرف فيه[3].

إلا أننا إذا أخذنا ما وقع في أكثر الكلمات من خلط بين الاستخدامَين الآلي والاستقلالي لمصادر الاستنباط[4] بنظر الاعتبار، فإنه ليس من المعلوم أن الشافعي والشافعية قد اعتمدوا العرف مصدرًا مستقلًا (الاستخدام الاستقلالي) من مصادر الاستنباط، لكي نكتشف – تبعًا لذلك – أنهم اعتمدوا على المصلحة كذلك في الاستنباط ولو في قالب العرف وفي صيغته.

وبناءً على ما مضى، فإنه لايمكن نسبة القول بالاستخدام الاستقلالي للمصلحة إلى الشافعي إلا من أحد طريقَين:

الطريق الأول: حضور العقل في قائمة مصادر الاستنباط عند المذهب الشافعي[5]؛ لأن ذلك – وكما سبق بيانه – لا يعني شيئًا غير حضور المصلحة. فإنه مما لا شك فيه أن العقل المذكور مصدرًا من مصادر الاستنباط، هو العقل العملي

---

(١) محمد أبو زهرة، مصدر سابق.

(٢) محمود شمّام، «العرف بين الفقه والتطبيق»، مجلة **مجمع الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٧٧.

(٣) راجع: إبراهيم فاضل الدبو، «نظرية العرف في الفقه الإسلامي»، المصدر السابق، الصفحة ٣١٨٨. كمال الدين جعيط، «العرف»، المصدر السابق، الصفحة ٢٩٧٧.

(٤) راجع مثلاً: أبو الحسن محمدي، **مباني استنباط القانون الإسلامي** (بالفارسية)، الصفحة ٢٦١؛ وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء ٢، الصفحات ٨٢٩ إلى ٨٣١. حسين رجبي، «استخدام العرف في الاستنباط» (بالفارسية)، مجلة **كيهان انديشه**، العدد **٤٨**، لشهري: خرداد وتير ١٣٧٢ هـ.ش.، الصفحتان: ١٣٣ و١٣٥. وقد تناولنا هذا الخلط بين نوعَي الاستخدام ولزوم التفكيك بينهما في كتابَينا: **الفقه والعقل، والفقه والعرف.**

(٥) راجع: محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٦.



الحاكم بحُسن وقبح الأفعال على أساس المصالحِ الموجودة فيها، فيعتبر فاعل الفعل الحَسَن مستحقًّا للمدح والثواب وفاعل القبيح مستحقًّا للذمّ والعقاب.

إلا أن ما يجعل هذا الطريق الأول محلًّا للشك والترديد، هو عدم ثبوت حضور العقل ضمن مصادر الاستنباط في فقه الشافعي وتابعيه، فمع أن البعض قد ادعى ذلك ونسبَه إلى هؤلاء[١]، إلا أن ذلك مما لا يركن إليه أبدًا، بل أنكر ذلك جملة ممن كتب في مصادر الاستنباط عند أهل السنة[٢].

والشك السابق الذكر في ما يرتبط بحضور العقل في مصادر الاستنباط لا يقف عند الشافعية فقط؛ فإن التتبع في الآثار الفقهية يعكس حضورًا ضعيفًا أو عدم حضور أصلًا للعقل إلى جانب المصادر الأخرى عند جميع المذاهب! الأمر الذي يثير العجب الشديد في المقام، سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار اعتماد هذه المذاهب جملةً من المصادر غير المعتبرة في عملية الاستنباط من قبيل: العرف، والاستحسان، ومذهب الصحابي، وإجماع أهل المدينة، وماكان أضعف منها!

الطريق الثاني: الاستخدام الاستقلالي للقياس في المذهب الفقهي لهذه الطائفة[٣].

توضيح ذلك: إن القياس عند هذا المذهب الفقهي، هو عبارة عن: «مساواة الفرع (المقيس) للأصل (المقيس عليه) في العلّة المستنبطة من حكم الأصل»[٤].

وقد ذُكر لهذه العلة الموجبة لسراية حكم الأصل إلى الفرع وتعلّقه به شروط، من جملتها: مناسبة الموضوع للحكم، والذي عبر عنه بـ«المصلحة»[٥].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحة ٧٠. وراجع أيضًا: محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠.

(٣) راجع: محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥. قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.

(٤) مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٠١، نقلاً عن الآمدي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٣.

(٥) العنبكي، مصدر سابق، الصفحتان ١١١ و١١٤.



وبناءً على ذلك، فقد ذهب البعض إلى أن القياس عند الشافعي يشمل الاستحسان والاستصلاح (المصالح المرسلة) عند الآخرين[1]. فقد ذكروا في هذا المجال:

«لقد وسّع الشافعي من القياس حتى شمل المصلحة. وفي مقام تحليل هذه النكتة يمكن القول بأن هناك أمرَين صارا بديلَين عن سنة النبي: النزعة المفرطة إلى المصلحة، والعمل بالقياس.

أما الأول، فقد تخلص منه أهل السنة[2]، وأما القياس، فقد استطاع أن يستمر في مسيرته إلى حلول القرن الثاني حيث أفرط في استعمال القياس، الأمر الذي كان الباعث عليه أبو حنيفة.

وقد وقف الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في مقابل هذا النوع من القياس، ولولا ذلك لمحقت السنة ولما بقي منها شيء يذكر.

وكان قياس أبي حنيفة يختلف عن قياس الشافعي، في أن القياس عند هذا الأخير كان واسعًا بحيث جعل المصلحة تحت مظلته، وأما القياس عند أبي حنيفة فقد كان من النوع المتطرف؛ فقد كان ذريعةً لرد بعض الأحاديث من ناحية، كما أنه أصبح أداةً يكثر الرجوع إليها في استنباط الأحكام من ناحية أخرى. ولهاتَين الناحيتَين انتقل القياس في هذا القرن إلى مرحلة القياس المفرط»[3].

والذي يبدو، هو أن قبول هذا الطريق ونسبة الاستصلاح إلى هذا المذهب، وإعطاء المجال للمصلحة كمصدر من مصادر الاستنباط عن طريق القياس، على فرض أنه صادق في حق بعض علماء الشافعية، إلا أنه لا يصدق في حق الجميع، فمحمد الغزالي – مثلًا – وهو من أعيان هذا المذهب، يذهب إلى أن القياس أصل مستقل عن الاستصلاح، ولا يقبل بالمصلحة مصدرًا من مصادر الاستنباط إلا بشرط أن ترجع إلى مقاصد الشريعة وتستند إلى أحد المصادر الثلاثة المعتبرة، يعني:

---

(١) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق.

(٢) إلى حد ما طبعًا.

(٣) أحمد المبلغي، مصدر سابق، الصفحة ٦٥.



القرآن، والسنّة، والإجماع، وإلا فهي من «المصالح الغريبة» التي لا يجوز الاعتماد عليها في الاجتهاد[1].

وواضح: أن إنكار انضواء المصلحة تحت القياس، وإرجاعها إلى واحد من الأدلة السابقة، وتقييدها بالاستناد إلى تلك المصادر إن عنِيَ شيئًا، فإنه لا يعني غير إنكار الاستخدام الاستقلالي للمصلحة في هذا الفكر.

أضف إلى جميع ما مضى، ما نسبه ابن حزم الظاهري – وهو المتبحر في أصول الشافعية وفقههم – إلى الشافعي وجميع أتباعه من إنكارهم للقياس، علاوةً على ما قام به هو نفسه من جهود عظيمة لإبطال القياس[2].

كان ما مضى استعراضًا لمنزلة المصلحة باستخدامها الاستقلالي عند هذا المذهب، سواءً أكانت قد ذكرت بعنوانها، أم بعنوان آخر، وأما استخدامها – وما ماثلها وشابهها من مفاهيم – الآلي، فإنه أمر لا يمكن التشكيك فيه في أي مذهب من المذاهب الفقهية أو القانونية ومن جملتهم الشافعية أبدًا.

نختم الكلام في هذا المطلب بما نقل عن واحد من فقهاء الشافعية الذين يشار إليهم بالبنان، وهو أبو علي المردودي حيث يقول:

«إن مذهب الشافعي بُني على قواعد خمس: هي: اليقين لا يرفع بالشك، والضرر يزال، والمشقّة تجلب التيسير، والأمور بمقاصدها، والعرف»[3].

ومن الواضح، أن القاعدة الثانية والثالثة مساوقة لاعتبار المصلحة، كما أن القاعدة الخامسة تلتقي مع ذلك أيضًا.

---

(١) **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٢٨ إلى ٤٣٠.

(٢) راجع: **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٧وما بعدها. وقد قيل في حق ابن حزم: «نشأ شافعي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر»، شعبان محمد إسماعيل، **أصول الفقه، تأريخه ورجاله**، الصفحة ١٧٥.

(٣) راجع: كمال الدين جعيط، «العرف»، مجلة **الفقه الإسلامي** (مصدر سابق)، الصفحة ٣٠١٠. مراد المردودي من القاعدة الأولى الاستصحاب أو قاعدة الشك الساري، ومن القانون الثاني قاعدة «لا ضرر» أو قاعدة الضمان، ومن القاعدة الثالثة قاعدة «نفي حرج».



٤- ٢- ٤. الحنابلة والمصلحة

عرف أحمد بن حنبل - ومن كان على منهجه في الاستنباط - بالوقوف على ظاهر النصوص الشرعية وعدم التعدي عنها، بناءً على ذلك - وللنظرة الأولي - فإن الذي لا بد منه هو عدم تحمل هذا المذهب لحضور المصلحة في الاجتهاد وعدم قبولهم بشيء منه إلا ما نطق به «النصّ الشرعي»(١).

إلا أن من كتب في مصادر الاستنباط وأدلّته عند هذا المذهب، نقل حضور المصلحة في قائمة تلك المصادر، الأمر الذي يصدقه ما نقل من كلمات علماء المذهب ووجهات نظرهم الفقهية في موارد مختلفة أيضًا.

يذكر قطب مصطفى سانو أن مصادر الفقه عند الحنابلة هي: القرآن، الحديث المرفوع (الذي يتصل بالنبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح)، فتاوى الأصحاب، الحديث المرسل والضعيف[؟!]، القياس، الاستصحاب، المصالح المرسلة وسدّ الذرائع(٢).

وأما نجم الدين الطوفي من فقهاء هذه الفرقة، فقد غالى في الأخذ بالمصلحة ومقاصد الشريعة، إلى الحد الذي ألزم فيه بمراعاة المصلحة وما تقتضيه، وتقديمها على النصّ الشرعي المعتبر في المعاملات عند تعارضهما، حيث يذهب إلى أنه: كلما تعذر - في المعاملات - الجمع بين الأدلة النقلية القطعية والمصلحة - التي هي قطب مقصود الشارع - فالمصلحة هي المقدَّمة، نعم، لابد في العبادات - التي لا يعلم كيفية أدائها إلا عن طريق الشرع - من الرجوع إلى النصّ أو الإجماع(٣).

إضافة إلى ما مضى، فإن حضور «القياس» في هذا المسلك الفقهي وبتلك السعة التي أعطاها هذا المسلك له في عملية الاستنباط، يعكس الاستخدام

---

(١) راجع: محمود شمّام، «العرف بين الفقه والتطبيق»، مجلة **مجمع الفقه الإسلامي** (مصدر سابق)، الصفحة ٣٣٧٧.

(٢) **معجم مصطلحات أصول الفقه**، الصفحة ٧١. وأيضًا راجع: حسين محمد الملاح، **الفتوى (نشأتها وتطورها - أصولها وتطبيقاتها)**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٥. محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٨. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٤.

(٣) راجع: حسين محمد الملاح، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٩. مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ٩٤. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٤ و٣٨٥.



الاستقلالي للمصلحة وإن كان ذلك تحت عنوان آخر هو «القياس»[1].

وقد ذكر في هذا المجال:

«تبع ابن حنبل في القياس مذهب الشافعي فيه، فكان من الموارد التي تأثر فيها أحمد بن حنبل به»[2].

كان هذا عرضًا موجزًا للاستخدام الاستقلالي للمصلحة في فقه الحنابلة. وأما بالنسبة إلى الاستخدام الآلي للمصلحة في هذا المذهب فلا وجه للتشكيك فيه أبدًا، شأنه في ذلك شأن المذاهب الأخرى.

فمن باب المثال: نرى العرف حاكمًا في اجتهاد مجموعة من أعيان المذهب وعلمائه، من قبيل: ابن قدامة، وابن رجب، وابن القيم.

فابن القيم في **إعلام الموقّعين** – مثلًا – بلغ حدًّا في ذلك بحيث ذهب إلى أن عدم التوجه إلى قصد المتكلم وعُرفه يعتبر جنايةً على البشرية وعلى الشريعة[3]!

ومن الواضح جدًّا، أن حضور العرف يحكي نوعًا ما عن حضور المصلحة، إذ كما بيّنا سابقًا، فإن ملاك اعتبار العرف ومناط تأثيره في الفقه هو مصلحة المكلّفين.

البحث السابق يعكس – وبوضوح – حضور المصلحة والمفاهيم المماثلة لها عند المذاهب الفقهية المختلفة، كما أنه يثبت أن النزاع والاختلاف في ذلك ليس سوى محض ادعاء، أو أنه نزاع واختلاف في الجزئيات على أبعد الحدود ليس إلا.

يذكر أحد الكتاب في ما يرتبط بالمذاهب الفقهية الأربعة في المقام أن اعتبار (المصلحة) في الفقه مورد اتفاق الجميع، والاختلاف إنما هو في كونها مصدرًا وأصلًا مستقلًّا، فالحنفية والشافعية فتحوا الباب لها تحت عنوان (القياس)، والمالكية والحنابلة اعتبروها مستندًا مستقلًّا ولم يلحقوها بأي مصدر آخر وإن اشترطوا شروطًا خاصةً لذلك[4].

---

(١) راجع: محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ١٣٣.

(٢) أحمد المبلغي، مصدر سابق، الصفحة ٦٥.

(٣) العبارة المنقولة عنه هي: «إنّ إهمال قصد المتكلم، ونيته، وعرفه جنايةٌ على الإنسان وعلى الشريعة» راجع: كمال الدين جعيط، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٧٧.

(٤) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٨، وراجع أيضًا: كمال الدين جعيط، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٩٦.



وهذا الكلام وإن لم يخل من بعض إيرادات هنا وهناك، إلا أن ما جاء فيه من اعتبار المصلحة عند الجميع تام.

ولملاحظة مكانة (المصلحة) والمفاهيم المماثلة لها عند المذاهب الفقهية المختلفة طالع الجدول التالي[1]:

المذهب	مصادر الاستنباط ومداركه											
	القرآن	سنة (وروايات) رسول الله (ص)	سنة (وروايات) الأئمة المعصومين (ع)	الإجماع	العقل	القياس	الاستحسان	الاستصلاح (المصالح المرسلة)	إجماع أهل المدينة	العرف	سد الذرائع	قول صحابة النبي (عليه وعلى آله السلام)
الإمامية	✓	✓	✓	✓	✓							
الزيدية	✓	✓		✓		✓	✓	✓				
الحنفية	✓	✓		✓		✓	✓			✓		✓
المالكية	✓	✓		✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
الشافعية	✓	✓		✓		✓						✓
الحنابلة	✓	✓		✓		✓		✓			✓	✓

ما سبق كان عرضًا إجماليًّا لحضور المصلحة في المذاهب الفقهية المختلفة المنسوبة للإسلام، ومن الطبيعي، أننا سنتناول بالبحث والتحقيق جزئيات هذا الحضور بالتفصيل في الأبواب التالية للدراسة وبخاصة الباب الثاني، وسنذكر هناك ما نرى أنه مقتضى التحقيق في المقام، مبطلين ما سوى ذلك إن شاء اللّه تعالى.

(١) راجع: قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحتان: ٧٠ و٧١.



٥- حضور المصلحة في الفقه: نظرة تاريخية

تبين جليًّا من خلال المباحث السابقة حضور المصلحة والعناوين المشابهة لها كالعدالة، وعدم المفسدة، والسهولة، والمُرونة، و... في الشريعة، كما تبين أيضًا منزلة هذه العناوين في المذاهب الفقهية المختلفة. ولم يبق في المقام إلا بحثَين لا بد من التطرق اليهما هنا، وهما:

الأول: البحث في المسيرة التاريخية للتمسّك بالمصلحة والاستناد إليها من قبل فقهاء المسلمين وحكامهم في مقام الإفتاء وإصدار الأحكام.

الثاني: البحث في المسيرة التاريخية للمباحث التي ظهرت للوجود في ما يرتبط بالمصلحة الفقهية.

وفي هذا البحث سنشير إشارةً تاريخيةً عابرةً إلى الجهود التي بذلت في بحث مسألة (المصلحة)[1]، وليس مد نظرنا هنا المسيرة التاريخية للتمسّك بالمصلحة في الفقه، ولا إلى منزلتها ومكانتها في الشريعة أو المذاهب الفقهية المنسوبة للإسلام.

وللاختصار الذي يقتضيه التطرق إلى هذا البحث في المقدمة من جهة، ولما سيتضح منه من خلال ما سيطرح في ثنايا الدراسة من جهة ثانية، فإننا سنتطرق إلى هذَين البحثَين معًا وبدون أي تفكيك بينهما، مكتفين في الختام بإشارة مجملة له، وأما التفصيل والتوضيح فسيأتي في فصول الدراسة التالية بعونه تعالى.

ومما يجدر ذكره هنا، هو أن الغرض من طرح البحث الأول في المقام هو صرف البحث التاريخي للتمسّك بالمصلحة واعتبارها مستندًا، أعمّ من أن يكون المستند ممن يحمل الشرائط المعتبرة لذلك أم لا، وأعمّ من أن يكون ما اعتبر مستندًا تحت عنوان المصلحة والعدالة وأمثالهما أمرًا واقعيًّا، أم أنه كان مجرد توهّم لذلك. وكذلك بغضّ النظر عن الأغراض الحقيقية لهؤلاء المتعاملين مع المصلحة، من كونها للكشف عن الشريعة الإلهية واستنباط الأحكام أم أمرًا وراء ذلك.

وعليه، فإن المقصود هنا هو محض التقرير لما جرى في المقام بدون إبداء أي

---

(١) من الواضح أن سنخ هذه الجهود يرتبط بمباحث أصول الفقه وفلسفته لا بالفقه.

نظر في هذا المجال.

وعلى كل حال، فقد ذكر في المقام أنه: بعد رحلة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أخذ الرجوع إلى المصلحة يأخذ شكله شيئًا فشيئًا[1]، وكما أن الكثير من الأمور قد ولدت في أحضان السياسة وترعرعت على موائدها، فقد كان الأمر كذلك بالنسبة لما نحن فيه، فقد ولدت المسألة وترعرعت تحت ظل السياسة واهتمامها، ومن هناك سرت تلك المسألة إلى الفقه.

ولما استحال على من تقمص منصب خلافة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال الكتاب والسنة، توسل بالمصلحة سلّمًا إلى ذلك. مستنِدًا إليها في مجال الحكومة تارةً، ومفتيًا على طِبقها تارةً أخرى، وبعبارة أخرى: أصبح عمل الخليفة، وإصدار الحكم الحكومي، والفتوى، كلها ببركة التمسك بالمصلحة.

ومن هذه الناحية، يعتبر أبو بكر الشخص الأول الذي أدخل المصالح (المرسلة) كمصدر من مصادر التعرف على أحكام الشريعة ساحة الاستنباط (؟)، وبهذا الطريق أجاز قتال مانعي الزكاة فلم يقتصّ من قاتل مالك بن نويرة.

ومضى عمر على سنة أبي بكر في هذا المجال، فشرّع أحكامًا تخالف النص الشرعي، من قبيل: الطلاق، سهم المؤلفة قلوبهم من غير المسلمين[2]، بيع أم الولد[3]، الزنا، التعزير، ودِية العاقلة.

---

(١) لا يعني هذا الكلام طبعًا نفي رجوع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى المصلحة وعدم التوجّه لها من قبله، فقد كان - وبدون أي شك - يأخذها بعين الاعتبار في إصدار الأوامر والأحكام الكلية والجزئية المربوطة بالحكومة وبمصالح الإسلام والمسلمين. وعلاوةً على قيام الحدس القطعي وتصريح من لا يحصى عدده من علماء الدين على ما قلنا، فقد ورد ذلك في كلام المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (راجع: **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الكلمات القصار، الرقم ١٧، الصفحتان: ١٠٩٤ و١٠٩٥)، وعليه، فإن المراد من الرجوع إلى المصلحة بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هو الرجوع الشائع والظاهر في قالب الاجتهاد، أو ادّعاء ذلك بحيث يؤخذ بالمصلحة بعنوان مصدر استنباط مستقلّ عن القرآن والسنّة.

(٢) مع أن بعض المصادر المعتبرة قد نسبت إلغاء هذا السهم إلى عمر، إلا أنها ذكرت أن ذلك قد كان زمان خلافة أبي بكر. راجع: عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **النصّ والاجتهاد**، الصفحة ٩٥، نقلًا عن **الجوهرة النيرة على مختصر القدوري في الفقه الحنفي**، الجزء ١، الصفحة ١٦٤.

(٣) يذهب أهل السنة إلى أنه مع وجود الحكم بجواز بيع وشراء أم الولد على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وخلافة أبي بكر وبعض من خلافة عمر، فقد نهي عنه بعد ذلك من قبل عمر بناءً على بعض المصالح =



يذكر ابن أبي الحديد المعتزلي إشارةً إلى وجود نظريتَي (النص) و(المصلحة) بعد النبي صلى الله عليه وآله: كان علي عليه السلام من أتباع النص لا يخرج عن إطار الكتاب والسنة. وأما أتباع المصلحة فقد كان عمر على رأسهم، وكان يرجع إلى المصلحة بدون أي تحفظ، حتى أنه كان يقدمها على النصوص. وعلى أساس المصلحة حكم بتحريم التمتع والمتعة، وصلاة التراويح جماعة، و...[1][2].

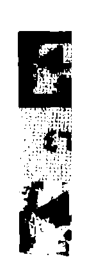
وكون علي عليه السلام من أصحاب النصّ ودورانه حول محور القرآن وسنّة النبي صلى الله عليه وآله، لا يعني إهمال المصلحة باستخدامها الآلي من قبله عليه السلام، بل حتى الاستقلالي منه في قالب مثل العقل، فقد كان عليه السلام - بلا أدنى شك - وسواءً زمان خلافته وحكومته أم قبله، يعمل بالمصلحة التي على أساسها كان يبدي نظره في

= التي رآها في ذلك (؟). إلا أن ما قام عليه الدليل المعتبر، هو أن ذلك كان ممنوعًا على عهده صلى الله عليه وآله، ولا دخل لعمر في ذلك المنع أبدًا. راجع: عبد الحسين شرف الدين، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٢٥ و٢٢٦. محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، **الخلاف**، الجزء ٣، الصفحة ٣٨٨.

(١) راجع: محمد إبراهيم جنّاتي، **مصادر الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية** (بالفارسية)، الصفحة ٣٣٣. أحمد المبلغي، مصدر سابق، الصفحة ٦٣. ومما يجدر ذكره، أن السيد شرف الدين قد ذكر في كتابه **(النص والاجتهاد)** موارد متعددة من التأويلات والاجتهادات المبنية على التفكير المصلحي من قبل الخلفاء في مقابل النصوص المعتبرة، وقام ببحثها والتحقيق فيها. يوصى بمراجعة هذا الكتاب القيم.

(٢) للاطلاع على بعض مبتدعات عمر، راجع بهذا الصدد: ابن أبي الحديد المعتزلي، **شرح نهج البلاغة**، الجزء ١٢، الصفحة ٢٨١.

ومن الطريف ما نقله هناك في معرض رده على بعض ما أورد على عمر في هذا المجال من قوله: «وكان في أخلاق عمر وألفاظه جفاء وعنجهية ظاهرة يحسبه السامع لها أنه أراد بها ما لم يكن قد أراد، ويتوهم من تُحكى له أنه قصد بها ظاهرًا ما لم يقصده، فمنها: الكلمة التي قالها في مرض رسول الله صلى الله عليه وآله، ومعاذ الله أن يقصد بها ظاهرها، ولكنه أرسلها على مقتضى خشونة غريزته ولم يتحفظ منها، وكان الأحسن أن يقول: مغمور، أو: مغلوب بالمرض، وحاشاه أن يعني بها غير ذلك.... وعلى نحو هذا يحتمل كلامه في صلح الحديبية لما قال للنبي صلى الله عليه وآله: ألم تقل لنا ستدخلونها؟ في ألفاظ نكره حكايتها، حتى شكاه النبي صلى الله عليه وآله إلى أبي بكر، وحتى قال له أبو بكر: إلزم بغرزه، فو الله إنه لرسول الله. وعمر هو الذي أغلظ على جبلة بن الأيهم حتى اضطره إلى مفارقة دار الهجرة، بل مفارقة دار الإسلام كلها، وعاد مرتدًا داخلًا في دين النصرانية لأجل لطمة لطمها». راجع أيضًا: الأميني، **الغدير**، الجزء ٥، الصفحة ٣١. (المترجم).



الكثير من الأمور التي كان يستشار فيها[1].

ومن الواضح، أن الأخذ بهذه المصلحة واعتبارها أساسًا في إصدار الأحكام ينتهي إلى العمل بالقرآن والسنّة.

نعم، هناك فارق مهم بين عمله عَلَيْهِ السَّلَامُ بالمصلحة وعمل مدعي العمل بها، وهو عدم الضابطة في الرجوع إلى المصلحة عندهم، فقد كان عملًا بالرأي بلباس العمل بالمصلحة وبما يمليه العقل! الفعل الذي نهى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن مثله قبل ذلك بسنين تحت عنوان (البدعة) حيث يقول في ذلك:

«أيها الناس، إن الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة ... ألا وإن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها إلى النار»[2].

وهكذا فعل أمير المؤمنين حيث يشدد على الابتعاد عن ذلك قائلًا:

«ترد على أحدهم القضية في الحكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعًا، وإلههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد. أفأمرهم اللّه تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل اللّه دينًا ناقصًا فاستعان بهم على إتمامه. أم كانوا شركاء له. فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى. أم أنزل اللّه سبحانه دينًا تامًّا فقصر الرسول صلى اللّه عليه وآله عن تبليغه وأدائه واللّه سبحانه يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، فيه تبيان كل شيء وذكر أن الكتاب يصدّق بعضه بعضًا وأنه لا اختلاف فيه»[3].

---

(١) راجع مثلًا: عبد الله بن أحمد بن قُدامة، **المغني**، الجزء ٦، الصفحة ١١٩. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٦، أبواب ما تجب فيه الزكاة...، **الأبواب** ٦١، الصفحة ٥١، الحديث الأول.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، كتاب الصلاة، الجزء ٥، أبواب نافلة شهر رمضان، الأبواب ١٠، الصفحة ١٩٢، الحديث الأول.

(٣) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة ١٨، الصفحتان: ٧٤ و٧٥. راجع كذلك: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٨، أبواب صفات القاضي، الصفحات: ٢٥، ٢٦، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٩٥، ٩٧ و... أحاديث مختلفة أخرى.



وأما بالنسبة إلى البحث الثاني، وهو البحث التاريخي لمسيرة البحوث الأصولية[1] للمصلحة، فيجب أن نذكر بأن البحث في المصلحة في علم أصول فقه الإمامية وغيره من العلوم المرتبطة لم يكن له ذلك التمثيل الواضح البارز على امتداد مسيرته التاريخية، الحال الذي استمر عليه إلى يومنا هذا.

فالإمامية – وبسبب رفضهم لاعتبار المصلحة، والعدالة والمفاهيم الأخرى المماثلة دليلًا في عملية استنباط الأحكام الشرعية وردّ أي صورة من صور الاستصلاح والاستحسان، وانحصار مصادر الكشف عندهم بالقرآن وسنّة المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والإجماع والعقل – لم يروا أي وجه للزوم البحث في المصلحة وما يرتبط بها من مسائل. واقتصروا في بعض الحالات التي كانت تستدعيها الضرورة على بعض المباحث المتناثرة هنا وهناك في بعض الفروع الفقهية.

إلا أنه وبسبب أن حضور واعتبار مدرَكات العقل العملي في فقه الإمامية – بالبيان الذي مضى في المطلب الرابع – مما لا يمكن فصله عن حضور المصلحة، فيمكن أن نعتبر تلك المباحث – بالواسطة – مباحث في المصلحة وما يصب فيها.

وعلى كل، فعلى حد تتبّعنا، يعتبر أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد (المتوفى سنة: ٤١٢ هـ.ق.) – ومن خلال طرحه لدليل العقل في قائمة مصادر الكشف عن الحكم الشرعي، خلافًا في ذلك لأستاذه الشيخ الصدوق الذي كان من المحدثين، ومن خلال تناوله لبعض المباحث المرتبطة بحضور العقل إلى جانب سائر ما تناوله من المصادر الأخرى – أول من فتح الباب – بالواسطة – أمام البحث في المصلحة في الفقه، تاركًا إياه على مصراعَيه لمن يأتي بعده من العلماء،[2] فقد نقد في كتابه **تصحيح الاعتقاد** – وهو شرح رسالة اعتقادات الشيخ الصدوق – مذهب أستاذه المحدّث، مبرزًا عدم رضاه من العمل بظواهر الأحاديث المختلفة الذي انجرّ إلى نوع من التقليد لرواة هذه الأحاديث. وداعيًا بكل صراحة وإصرار إلى مصدرية العقل وتقديمه على ما خالفه من نصوص حيث يقول: «إن

---

(١) المقصود من «البحوث الأصولية للمصلحة» هنا، البحوث النظرية والناظرة إلى فقهِ المصلحة، أعم من أن يكون محل بحثها أصول الفقه أو فلسفة الفقه، من قبيل ما جاء في هذا الكتاب من مباحث.

(٢) راجع: الشيخ المفيد، **رسالة أصول الفقه**، ضمن **كنز الفوائد** للكراجكي، الصفحة ١٨٦.



وجدنا حديثًا يخالف أحكام العقول، طرحناه لقضية العقول بفساده»[١].

وبعد الشيخ المفيد، وصلت النوبة لتلميذه السيد المرتضى علم الهدى (المتوفى سنة: ٤٣٦ هـ.ق.)، فنجده في كتابه في الأصول **الذريعة الى أصول الشريعة** يشير – ضمن بحث «أن العبادة في الشرع تابعة للمصالح، وإن لم يمكن التعرف عليها إلا من خلال النقل»[٢] – إلى بعض المباحث المتعلقة بالمصلحة.

وقد استمر هذا المسير بالتكامل التدريجي البطيء إلى زمان أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول، المتوفى سنة: ٧٨٦ هـ.ق.) فتعرض بتفصيل جامع بعض الشيء للمسائل المتعلقة بالمصلحة. فذهب في كتابه **القواعد والفوائد** إلى أن لأفعاله تعالى أهدافًا وهي إما جلب النفع للمكلّف أو دفع الضرر عنه[٣]. ثم يذكر بشكل أكثر تفصيلًا أن مقاصد الشارع تكمن في خمسة أمور: حفظ النفس، الدين، العقل، النسب والمال[٤]، ويرتب الكثير من مباحث كتابه على هذا الأساس.

وأما في الفترة التي تلت الشهيد الأول، فإن حضور المصلحة في فقه الإمامية وإن كان قد استمر بالحياة، إلا أنه لم يظهر في هذا المجال ما يستحق الذكر من قبل علماء هذه الطائفة.

وأما أهل السنة، فمن جهة اعتمادهم المصلحة مستندًا في فقههم، سواءً أكان تحت هذا العنوان أم تحت عناوين أخرى كالاستحسان، العرف، سدّ الذرائع والقياس – والتي يعكس كل واحد منها اهتمامًا ما بالمصلحة[٥]– فلم يكن لهم سبيل إلا الخوض في مباحث أوسع قياسًا بما قدمه الإمامية في هذا المجال. وهذا ما يفسر كثرة الجهود التي بذلها أهل السنة في المقام مقارنة بالإمامية، وإن لم تكن في نفسها متناسبةً مع مقدار الحاجة العظيمة إلى مثل هذه المباحث في إعطاء الإجابات

---

(١) راجع: أبو القاسم كرجى، **تاريخ الفقه والفقهاء** (بالفارسية)، الصفحتان: ١٤٥ و٢٤٤.

(٢) أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى)، **الذريعة الى أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحات ٥٧٠ إلى ٥٧٢.

(٣) **القواعد والفوائد**، الجزء ١، القاعدة رقم ٤، الصفحتان: ٣٣ و٣٤.

(٤) المصدر السابق، القاعدة رقم ٧، الصفحة ٣٨.

(٥) مضى توضيحه في المطلب الرابع.



المناسبة للأسئلة المطروحة في المقام[١].

وعلى أية حال، فإن سابقة البحث الأصولي للمصلحة عند أهل السنة، أرجعها بعضهم إلى إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي (المتوفى سنة: ٩٦ هـ.ق.). فقد كان المؤسس لهذا البحث من خلال طرحه لبعض المسائل في (مقاصد الشريعة)[٢] على بساط البحث والتحقيق.

وكان مالك بن أنس بن مالك (المتوفى سنة: ١٧٩ هـ.ق.) مؤسس المذهب المالكي من جملة الأشخاص الذين خاضوا غمار البحث في هذا الموضوع أيضًا. وذلك من خلال اعتماده المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط من جهة، ووضعه لجملة من الشروط التي تضبط هذا العمل وترفع القلق الذي كان يساور البعض من جراء ذلك من جهة أخرى، من خلال تقسيمه للمصلحة إلى: المرسلة وغير المرسلة وتثبيت اعتبار المرسلة منهما.

وكذا الأمر بالنسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة: ٢٠٤ هـ.ق.)، فقد كان ممن خطوا على هذا الطريق. فباعتباره مؤسسًا لمذهب فقهي مستقل، فقد طرح مجموعةً من البحوث الأصولية في ما يرتبط بالمصلحة، وبصورة مستقلة عن المباحث الفقهية، حتى ادّعى البعض أنه مؤسس علم الأصول!

والكلام السابق وإن كان خاليًا عن أي دليل علمي وتاريخي ناهض[٣]، إلا أنه يعكس اهتمامًا بالغًا منه بالنسبة إلى علم الأصول.

ولم يكن الشافعي ممن يذهب إلى اعتماد المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط، إلا أنه كان مجبرًا على الخوض في البحوث المتعلقة بالمصلحة والمفاهيم المشابهة ولو من باب الرد والإبطال، ومن هذا الباب جاء كتابه **إبطال الاستحسان**[٤].

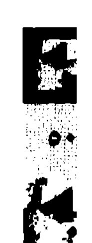
---

(١) سيثبت ذلك مما سيأتي من مباحث الدراسة.

(٢) راجع: مهدي مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، تعريب خالد توفيق، الصفحة ١٨، نقلاً عن أسد الله توكلي، **المصلحة في فقه الشيعة وأهل السنة** (رسالة ماجستير)، الصفحة ١١١.

(٣) راجع: السيد حسن الصدر، **تأسيس الشيعة**، الصفحة ٣١٠.

(٤) راجع: محمد بن إدريس الشافعي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٢٣٤ إلى ٢٥٩. الجزء ٩، الصفحات ٥٧ إلى ٨٤.



وأما في القرن الخامس، فقد أخذ البحث الأصولي في المصلحة ينحو منحًى خاصًّا؛ فقد قفز قفزات عظيمةً على خط التطور والتكامل من خلال ما قدّم من بحوث في موضوع: (مقاصد الشريعة).

ففي هذا القرن أسس أبو المعالي الجويني (إمام الحرمَين) (المتوفى سنة: ٤٧٤ هـ.ق.) ومن خلال جهوده الأصولية الأساس النظري للبحث في (مقاصد الشريعة).[١] وقد كان كتابه **البرهان فى أصول الفقه** واحدًا من جملة الجهود التي بذلها في هذا المجال وقد كانت رائدةً في هذا المجال[٢].

وقد سار أبوحامد الغزالي (المتوفى سنة: ٥٠٥ هـ.ق.) تلميذ الجويني، على خطوات أستاذه، فأضحى أعلى منه مقامًا وشرفًا في هذا المجال.

وقد بدأ الغزالي أول الأمر بتفسير وتبيين ما استغلق من كلمات أستاذه، ثم تدرج إلى تنقيحها وتحليلها والإضافة عليها، فقام بعرض ما يتعلق بالمصلحة من بحوث بشكل منظم[٣]. حتى سجلت المقولة المعروفة في المقام وهي: «مقاصد الدين عبارة عن: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال» باسمه.

ولو تتبعنا ما خلّفه أهل السنة بعد الغزالي من آثار مكتوبة في المقام، فإننا لا نرى إلا جهودًا غير قابلة للذكر[٤]، من قبيل ما قدمه فخر الدين الرازي (المتوفى سنة: ٦٠٦ هـ.ق.)، وسيف الدين الآمدي (المتوفى سنة: ٦٣١ هـ.ق.)، وابن السبكي (المتوفى سنة: ٧٧١ هـ.ق.)، وأحمد بن تيمية (المتوفى سنة: ٧٢٨ هـ.ق.). حتى جاء

---

(١) راجع: السيد حسن إسلامي، «أهداف الدين، وقفة عند نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحتان: ٣٠٤ و٣٠٥.

(٢) لم تنل جهود الجويني في مجال (مقاصد الشريعة) الاهتمام اللائق بها إلى هذا اليوم، فقد كان من الرواد في هذا المجال من خلال كتابَيه **البرهان في أصول الفقه**، و**غياث الأمم عند التياث الظلم**، ولا يزال الباب مفتوحًا على مصراعيه للدراسات العلمية في جهوده. ومن جملة الدراسات الحديثة في (مقاصد الشريعة) وما طرحه الجويني في هذا الباب، هو ما قدّمه الأستاذ جمال الدين عطية في كتابه **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، الذي قام بنشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، ودار الفكر في دمشق. (المترجم).

(٣) حاصل هذه الجهود كتاب **المستصفى فى علم الأصول**.

(٤) راجع: سيد حسن إسلامي، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٠٦ و٣٠٧.



القرن الثامن ليقدم فيه أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي وبالاستفادة مما ورثه ممن سبقه في هذا المجال كتابه المعروف **الموافقات في أصول الشريعة** والذي أصبح أرضيّةً خصبةً لجهود من جاء بعده، فأخذ الآخرون بشرحه وبيان معانيه والتعليق عليه أحيانًا أخرى.

وكان محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى سنة: ١٣٧٩ هـ.ق.)، ممن حك اسمه في سجل الباحثين في المصلحة ومقاصد الشريعة، وذلك من خلال كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**. حتى سمي: «المعلم الثاني» بعد الشاطبي في ما يرتبط بهذه المباحث[1]، الأمر الذي يُعتبر مبالغًا فيه لو أخذنا بعين الاعتبار ما قدَّم في هذا المجال من جهود، نعم، جهوده في المقام مما يستحق التقدير والثناء، سيما أنه لم يقتصر في المقام على ما اقتصر عليه أسلافه.

ولا زال هناك الكثير مما يمكن تقديمه في مجال البحث في المصلحة وما يتعلق بها من مسائل، فبعض تلك المسائل لم يطرق بابه أصلًا، وبعضها مما لا يزال الولوج فيه يحتاج الكثير من البحث لكي يكون على مستوى الأهمية التي تمثلها المسألة. من جملة هذه المسائل ما تقدم من أسئلة في المطلب الثالث، والتي تستدعي البحث والتحقيق.

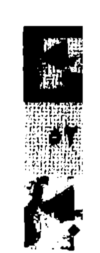
٦- خطة البحث

وأما بالنسبة إلى الخطة التي أعددناها لهذه الدراسة، فقد ارتأينا أن نوزّعها على ثلاثة أبواب كالتالي:

أما الباب الأول، فسيتناول توضيح المصطلحات المحورية للتحقيق، بالإضافة إلى كليات البحث ومبانيه التي من جملتها: تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلق، أو تبعية جعل الأحكام للمصلحة في أصل التشريع، إمكان فهم المصالح والمفاسد محل اهتمام الشارع والوصول إليها أو عدم إمكان ذلك، بيان

---

(١) هذه التسمية أطلقها محمد الطاهر الميساوي في مقدمة كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الصفحة ٧٠.



سعة الشريعة والاجتهاد والفقه وحيطتها.

وأما بحوث الباب الثاني، فقد توزعت على فصلَين: تكلمنا في أولهما عن جملة من المباحث من جملتها: مكانة المصلحة في كشف الحكم، موقع المصلحة في المذاهب الفقهية لأهل السنة والإمامية، البحث في بعض ما طرح من نظريات في ما يرتبط بالعلاقة بين مقاصد الشريعة من جهة وعملية الاستنباط من جهة أخرى.

وأما الفصل الثاني، فقد تناولنا فيه بالبحث جملةً من المباحث كان منها: مكانة المصلحة في مجال تطبيق وإجراء الأحكام الشرعية والفقهية المكتشفة، طريقة الاكتشاف والجهة المسؤولة عنه، بيان المعايير والمباني المعتمدة في اكتشاف المصالح وترتيبها، البحث في شؤون الشارع ومبيني الشريعة المعصومين، البحث في الجهات المسؤولة عن تشخيص المصالح.

وأما الباب الثالث من الدراسة، فقد خصصناه للبحث في ما يرتبط بالمقام من شبهات وأسئلة في أحد فصلَيه، وفي ما طرح من المشاكل التي قد يتعرض لها فقه المصالح في فصله الآخر.

وتناول الفصل الأول من الفصلَين السابقَين مباحث من قبيل: التجاذب بين المصلحة والقانون، حقيقة البناء الذي يقوم عليه الحكم الحكومي وسعته، أصل تشريع مؤسسات تشخيص المصلحة ومكانتها وصلاحياتها.

بينما تناول الفصل الثاني مباحث من قبيل: الجمود وأسبابه، الإفراط في النزعة المصلحية وعلله، عدم وجود منطق مناسب في ما يتعلق باستخدام المصلحة والاستفادة منها، الغفلة عن المصالح الأساسية وإهمال اللوازم والمقارنات الواقعة في استصلاح أو أكثر، إلى غير ذلك من المباحث التي كان لا بد من طرحها في مجال البحث.

الباب الأول

المفاهيم، المباحث العامة، المباني





الفصل الأول:
مفاهيم الدراسة

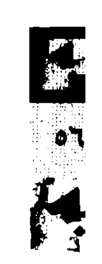
ذكرنا في المطلب الثالث من مطالب المقدمة ما اعتبرناه الباعث على كتابة هذه الدراسة من قضايا وأسئلة.

إلا أن من الواضح أن البحث الفني الدقيق في تلك المسائل يتوقف على التحقيق المناسب الكافي في المصطلحات المحورية التي يدور البحث في فلكها.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الوصول إلى كنه تلك القضايا، والإجابة على تلك الأسئلة، يتوقف من جهة أخرى على بيان جملة من المباني التي لاسبيل بدونها إلى تحقيق المبتغى من البحث، ولهذا كان لزامًا علينا أن نتعرض في الباب الأول – من باب التمهيد للقسم الثاني الذي هو محل البحث والتحقيق في القضايا والأسئلة محل الاهتمام – إلى المصطلحات الأساسية للتحقيق ومفاهيمه العامة علاوةً على المباني التي يعتمد عليها البحث.

ويجدر التنبيه هنا على أن البحث في المصطلحات سيتركز أكثر على ما كان محوريًا منها في المباحث التالية للكتاب وما له حضور فاعل في النصوص والآثار الدينية، ومن هذا المنطلق، فإن ما سنتعرض له من المصطلحات ضمن خطة مناسبة في هذا الباب هو: (المصلحة)، (الفقه)، (الاجتهاد)، (مقاصد الشريعة)، (علل الشرائع)، (الحكم)، (المصلحة)، (المنفعة)، (العدالة)، (المصالح المرسلة)، (السهلة والسمحة)، (العسر والحرج)، (الضرر)، (الاضطرار)، (الضرورة)، (حفظ النظام والإخلال به)، (الاستصلاح)، (الاستحسان)، (القياس)، (سدّ الذرائع وفتح الذرائع).

البيان السابق يعكس نكتة مهمة في المقام، وهي أن مصطلح (المصلحة) عندما



أخذ في عنوان الدراسة، لم يؤخذ من جهة كونه مفهومًا خاصًّا محددًا ذا خصوصية، وإنما أخذ باعتباره ممثلًا وطريقةً للتذكير بجميع ما كان مقصودًا للشارع ومحل نظره في عملية التشريع ومحل اهتمام الفقه في عملية استنباط الحكم واكتشاف الشريعة.

وأما الميزة التي استدعت انتخاب هذا المصطلح دون غيره من المصطلحات المماثلة، فهي وضوحه من جهة، وحضوره الأكثر فاعليةً في النصوص والآثار الدينية من جهة أخرى، واستعماله في الكتابات المعاصرة بشكل أوسع من غيره من المصطلحات من جهة ثالثة.

ومما يجدر ذكره في المقام أيضًا، أن جملةً من المصطلحات التي أشير إليها في هذا الباب وإن كانت للوهلة الأولى تبدو واضحةً لا تحتاج إلى أي تفسير وبيان، إلا أن الواقع خلاف ذلك، بل ما نبني عليه في المقام هو الاقتصار على المصطلحات التي تكون الإحاطة التامة بمعانيها موجبةً لفتح أبواب جديدة للبحث، وتساعد على الوقوف على البحوث الأساسية للكتاب بعمق وسعة مناسبَين.

١- الشريعة، الفقه، والاجتهاد[1]

١-١. الشريعة في اللغة والنصوص الدينية

يطلق هذا المصطلح في الأصل على طريق الورود إلى الماء[2][3]، إلا أنه استعمل

---

(١) تناولنا هذه المصطلحات بتحليل وتفسير أكثر تفصيلاً في كتابنا **الفقه والعرف**.

(٢) راجع: ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء ٨، الصفحة ١٧٥. إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، الجزء ٣، الصفحة ٢١٣٦.

(٣) المراجع لكلمات اللغويين في المقام بدقة وتأمل، ابتداء بكلمات الفراهيدي في **العين** (المتوفى سنة: ١٧٠ هـ.ق.) حتى الزبيدي في **تاج العروس** (المتوفى سنة: ١٢٠٥ هـ.ق.)، مرورًا **بالصحاح، ومعجم المقاييس، ولسان العرب، والقاموس، ومجمع البحرين**، يجد أن المعنى اللغوي لكلمة (الشريعة) مر بسلسلة من التغيرات أيضًا، شأنه في ذلك شأن المعنى الاصطلاحي، من جملة هذه التغيرات هو أن اللغويين كانوا يذكرون في المراحل الأولى للفظ (الشريعة) معنيَين هما: (محل الورود إلى الماء)، و (ما شرعه الله للعباد وأوجبه عليهم)، إلا أن المعنى الأول أخذ يفقد مكانته شيئًا فشيئًا لصالح المعنى الثاني، أو بما هو أوسع قليلًا من ذلك، أي: بدون قيد الإيجاب. =



في النصوص الدينية في (الشرع) و(الشِرعة) بمعنى: (الدين) أو ما يقاربه معنًى[١].

وتطلق الشريعة في هذا الاستعمال على مجموعة الأمور ذات العلاقة بالدين. وبناءً على هذا، فلابد أن يستعمل هذا المصطلح - شأنه شأن مصطلح (الدين) - في جميع ما يتعلق بالدين من عقائد، وأحكام، وأخلاق، وتربية، بل حتى ما يتعلق بالدين من تاريخ، وهذا ما يمكن أن يكون المقصود من إطلاقهم تعبير: «الشريعة بالمعنى الأعم».

التتبع في استعمالات هذا المصطلح يؤدي بنا إلى معنًى آخر أقل سعةً وشمولًا من المعنى المتقدم، تكون (الشريعة) فيه مختصة بالتعاليم التي تقسم الأفعال إلى الجائز وغيره، والراجح وغيره، وكذا (المواد القانونية الاعتبارية والوضعية)[٢]، بدون أن تكون شاملةً للعقائد والأخلاق والتاريخ، وإن كان ما يتعلق بهذه الأمور من أحكام داخلًا ضمن هذا الاستعمال. ويمكن أن نطلق على هذا المعنى تعبير: «الشريعة بالمعنى الأخص»، والذي يراد عادةً من لفظ (الشريعة) عندما يذكر في مقابل (الفقه).

١-٢. الفقه في اللغة والعرف والاصطلاح

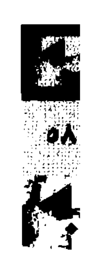
ذكر أصحاب اللغة لمصطلح (الفقه) معاني متعددةً، مثل: مطلق: (الفهم، العلم، والإدراك)[٣]، وإن كان بعض آخر قد ذكر نوعًا من التقييد في المقام فذهب إلى أنه:

= وهذا التغير وإن كان قد يعتقده البعض تأثرًا بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه حتى مع تسليم هذا الادعاء، فإنه لن يخرج بذلك عن كونه معنًى داخل دائرة المعنى اللغوي لا خارجها. (المترجم).

(١) راجع: أحمد بن محمد الفيومي، **المصباح المنير**، الصفحة ٣١٠. الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، الصفحة ٢٦٥. إسماعيل بن حماد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٢٣٦. محمد بن سعد بن أحمد اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الصفحة ٣٠. **موسوعة الفقه الإسلامي (موسوعة جمال عبد الناصر الفقهية)**، الجزء ١-٢، الصفحات: ٩ و١٣، و....

(٢) يعتبر البعض هذا الاستعمال استعمالاً جديدًا غير مسبوق!! (راجع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، **الموسوعة الفقهية**، الجزء ١، الصفحة ١٧)، ولكن التتبع في اللغة والنصوص الدينية يثبت عكس ذلك. راجع: محمد ريشهري، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٤٣٠، الحديث ٩٢٦٩. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ١٧٦.

(٣) راجع: إسماعيل بن حماد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٢٢٣٤. أحمد بن محمد =



«العلم بمقتضى الكلام على تأمله»[١] لا كل علم.

ولم يرد مصطلح (الفقه) في القرآن، بل وردت مشتقاته كثيرًا فيه، وفي جميع تلك الموارد استعمل في معناه اللغوي بتفسيرَيه السابقَين[٢].

وقد واجه هذا المصطلح على طول تاريخه الديني ولعدة مرات نوعًا من التضييق والتقييد، فقد أُخرج ابتداءً من عمومه فاستُعمل في: «العلم بالشريعة الإسلامية»[٣]، فصار مرادفًا ل-تعبير: «العلم بدين الإسلام»[٤]، وصار (الفقيه) هو: «الشخص العارف بهذا الدين». والتعبير بـ:«الفقه الأكبر» بمعنى: (فهم القضايا المرتبطة بالدين) يعكس هذا الاستعمال.

ثم واجه هذا المصطلح تضييقًا آخر في الاستعمال، فأصبح يطلق على: «العلم بالحلال والحرام والأحكام العملية والمعاملاتية في دين الإسلام». وتعبير: «الفروع الفقهية» في مقابل: «الأصول الاعتقادية». وكذا تعبير: «الفقه الأصغر» في مقابل: «الفقه الأكبر» يعكس هذا الاستعمال.

يقول ابن فارس:

«وكلُّ عِلْمٍ بشيءٍ فهو فِقْه. يقولون: لا يَفْقَه ولا يَنْقَه. ثم اختُصَّ بذلك علمُ الشّريعة[٥]، فقيل لكلِّ عالم بالحلال والحرام: فقيه»[٦].

= الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٤٧٩. أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٤٢. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٢٢.

(١) راجع: أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، الصفحة ٦٩. حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الجزء ٩، الصفحة ١٢٣. الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٣٩٨.

(٢) راجع مثلاً: سورة **النساء**: ٧٨. سورة **الأنعام**: ٦٥. سورة **الأعراف**: ١٧٩.

(٣) (الشريعة) في هذا الاستعمال ترادف (الدين الإسلامي)، الشامل لأصول العقيدة، المقرّرات الاعتبارية، القيم الأخلاقية، وكل ما تناوله الدين من أمور.

(٤) راجع: ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٥٢٢. الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٢٢٤٣.

(٥) (الشريعة) في هذا الاستعمال ترادف الأحكام والمقرّرات العملية (التكليفية والوضعية)، فهي أخَصّ مما كانت عليه في الاستعمال الأول.

(٦) **معجم مقاييس اللغة**، الجزء ٤٤، الصفحة ٤٤٢.



فلفظ (الفقه) في هذا الاستعمال وإن كان قد واجه نوعًا من التضييق، إلا أنه كان عامًّا من جهة أخرى، وهي أنه شامل لما يحصل بالاجتهاد أو التقليد لا ما يحصل بالاجتهاد فقط، وعلى هذا فإطلاق: (الفقيه) على (العالم بالأحكام بلا ملكة استنباط) استعمال صحيح بناءً على ذلك[1].

والذي نريده من (الفقه) في دراستنا هذه، هو الاصطلاح المعروف اليوم، والذي يطلق فيه على مجموعة القضايا الكاشفة عن الحلال والحرام وعن الاعتبارات[2] الإلهية؛ القضايا التي تستخرج من المصادر والأدلة الشرعية ببركة ما يبذله (الفقيه) من جهود.

وعلم (الفقه)، ولفظَي: (الفقيه) و(الفقاهة) باصطلاحهما الذي نعيشه اليوم مضيّق من ناحيتَين أخريَتين علاوةً على ما مضى[3]:

الأولى: التقييد بحالة ما إذا كان العلم بالأحكام حاصلًا بالعلم التفصيلي بأدلتها ومستنداتها، الأمر الذي بناءً عليه لن يمكن إطلاق (علم الفقه) على علم المقلد، كما لن يمكن تسميته بـ: (الفقيه)، وإن كان على اطلاع كامل على أقوال الفقهاء[4].

الثانية: التقييد بحالة ما إذا كان العلم بالأحكام قائمًا على أساس الضوابط المعروفة والمنطقية، فلا الاجتهاد في مقابل النص، ولا العلم الحاصل من الحدس غير المستند إلى الشرع يسمى فقهًا، كما لا يسمى حامل هكذا علم (فقيهًا)[5]!

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أن مصطلح (الفقه) - شأنه شأن الكثير من

---

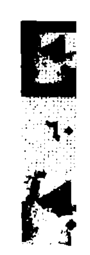
(١) راجع: **الموسوعة الفقهية**، الصفحة ١٤، ويمكن أن يدعى في المقام أن هذا التوسيع والتعميم إنما يصح فيما لو ذهبنا إلى أن (الفقه) هو مطلق العلم والإدراك، لا ما كان منهما عن تأمل ونظر؛ إذ لا يلزم في علم المقلّد أي تأمل ونظر.

(٢) الأعم من الاعتبارات التكليفية والوضعية الواقعية - والمقررة بدون التوجه إلى علم المكلف أو جهله - والظاهرية المقررة في حالة جهل المكلف بالواقع، وعلى هذا الأساس فإن الفقه التابع للفن والضوابط يكشف دائمًا - بوجه من الوجوه - عن الشريعة الإلهية.

(٣) يعنى: التضييق في ساحة الحلال والحرام والأحكام العملية في الدين الإسلامي.

(٤) راجع: حسن بن زين الدين، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، **موسوعة الفقه الإسلامي (موسوعة جمال عبد الناصر الفقهية)**، الجزء ١-٢، الصفحة ١١.

(٥) راجع: موسوعة الفقه الإسلامي، مصدر سابق، الصفحة ١٣.



مصطلحات العلوم الأخرى من قبيل: (علم الأصول)، (علم الكلام)، (علم الفيزياء) و(علم الكيمياء) أو كل مصطلحاتها - يطلق أحيانًا على: (مجموعة من المسائل المتماثلة المرتبطة ببعضها)، وعلى: (العلم بهذه المجموعة وفهمها) أحيانًا أخرى، ويمكن أن نعتبر تعابير من قبيل: (علمِ الفقه)، أو(علم الأصول) - والتي أضيف فيها لفظ (علم) إلى هذَين العنوانَين - مما يعكس الإطلاق الأول، كما أنه في الإطلاق الثاني إذا استعملت هذه العناوين بدون إضافة إلى الألفاظ المشار إليها وأمثالها، فإنها تعكس المعنى ذاته؛ ذلك أنها تحمل (العلم) في طياتها[1].

١-٣. الاجتهاد

يعتبر مصطلح (الاجتهاد) من المصطلحات وثيقة الصلة بمصطلحي: (الشريعة) و(الفقه)، صلة تعود إلى زمان ولادة المصطلحَين السابقَين. وتحتوي النصوص الدينية للفريقَين فقهًا وأصولًا على الكثير من المباحث المتعلقة بتعريف هذا المصطلح[2]، الأمر الذي يغنينا عن الخوض في التفاصيل، ويؤدي بنا إلى الاكتفاء في المقام بإشارة مختصرة لما يرتبط بما نحن فيه.

(الاجتهاد): هو العمل بقصد استخراج الشريعة من مستنَداتها. ومصطلح (الشريعة) في هذا التعريف أخذ ممثلًا للأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية وللحجّة عليها أو المؤمِّن منها، وعلى هذا، فثمرة الاجتهاد ونتيجته كما قد تكون حكمًا شرعيًّا يمكن أن تكون مؤمِّنًا تجاهه، والذي هو نحو من أنحاء الحكم أيضًا.

وما ذكرناه في التعريف السابق من قولنا: «من مستنداتها» يضفي نوعًا من التحديد على مصطلح (الاجتهاد)، يحترز به مما يبذل من جهود لا تضع نصب عينَيها النظام المعروف للاستنباط، تابعةً الأذواق والأهواءالشخصية والظنون غير المعتبرة شرعًا.

---

(١) راجع: الحاشية رقم (٤) آخر هذا الباب من الدراسة.

(٢) راجع: حسن بن زين الدين، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٢. عبد الله بن محمد الفاضل التوني، **الوافية في أصول الفقه**، الصفحة ٢٤٣. محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٤٢٢. الشيخ محمد حسين الأصفهاني، **بحوث في علم الأصول (الاجتهاد والتقليد)**، الصفحة ٣.



وهناك استعمال آخر للاجتهاد يطلق فيه على القدرة الفقهية لمن يزاول عملية الاستنباط، ومن الأفضل طبعًا تجنب هذا الاستعمال واستبداله بتعبير: (ملكة الاجتهاد) أو(قوة الاستنباط) وأمثالهما.

٢- مقاصد الشريعة، علل الشرائع، الحكم

٢-١. مقاصد الشريعة

الاصطلاح المركّب: (مقاصد الشريعة) له ثلاثة استعمالات تبعًا لما أريد فيه من مفهوم (الشريعة):

الاستعمال الأول: (أهدافه تعالى من الدين).

وواضح: أن المراد من (الشريعة) في هذا الاستعمال سيكون (جميع الأديان) و(كل ما هو من الدين).

الاستعمال الثاني: (أهدافه تعالى من دين الإسلام).

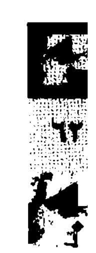
حيث يكون المراد من (الشريعة) في هذا الاستعمال مجموع المسائل المتعلقة بهذا الدين.

الاستعمال الثالث: (أهدافه تعالى من تشريع المقرّرات الاعتبارية والعملية في دين الإسلام).

ومن البديهي أن يكون المراد من (الشريعة) في هذا الاستعمال هو (أحكام الإسلام). ولأجل ذلك، فهذا المعنى أضيق من جهتَين نسبةً إلى المعنى الأول، ومن جهة واحدة نسبةً إلى المعنى الثاني.

وعلى رغم وجود الاستعمالات الثلاثة السابقة، فإن المراد من هذا المصطلح في المقام هو المعنى الثالث ليس إلا، وما سنذكره هنا في ما يرتبط بهذا اللفظ سيكون على أساس هذا المعنى لا غير.

والمباحث التي يمكن طرحها في ما يرتبط بهذا المعنى كثيرة متنوعة، من



قبيل: تاريخ استعمال هذا المصطلح في النصوص الدينية، تعداد مقاصد الشريعة وأقسامها، إمكان الاستناد إلى مقاصد الشريعة في مجال استنباط الحكم الشرعي أو عدم إمكان ذلك، وطرق اكتشاف تلك المقاصد.

ويعتبر البحثان الأخيران من البحوث الأساسية والرئيسة في مجال (مقاصد الشريعة)، وسيأتي الكلام فيهما في الباب الثاني من أبواب هذه الدراسة الثلاثة.

وأما بالنسبة إلى البحوث الثلاثة الأولي من البحوث السابقة الذكر، فمع أن البحث في (المقاصد) يرجع إلى القرون الأولى للإسلام، ولكن قد يكون هذا التعبير - بالمعنى المقارب للمراد في المقام - قد استعمل لأول مرة من قبل محمد بن علي (الحكيم) الترمذي، فقد كتب كتابًا أسماه «الصلاة ومقاصدها»، وقد كان نظره في تعبيره بالمقاصد إلى حكمة وعلّة خصوص الصلاة لا جميع مقررات وأحكام الإسلام الأخرى، إلا أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين هذا المعنى والمعنى محل البحث بحيث لا يمكن الفصل والتفكيك بينهما.

وفي القرن الهجري الخامس ومابعده أصبح تعبير (مقاصد الشريعة) أكثر شفافيةً ووضوحًا، فقد استعمله الجويني، والغزالي، والشاطبي في المعنى محل الكلام.

ومما يجدر ذكره، هو أن التعبير السابق - ولعدة أسباب من قبيل: اعتماده والقياس سندًا في عملية الاستنباط من قبل أهل السنة[1]- هو تعبير سني أكثر من أن يكون شيعيًا، فكان استعماله متناسبًا مع ذلك أيضًا.

كما أن هناك تعابير أخرى من قبيل: المبدأ الشرعي، معاني الأحكام، الحكمة، العلّة، السر، الداعي، الوصف المؤثّر، الموجب، المستدعي، المناط، الملاك، وسببِ الحكم، قد استعملت في هذا المعنى أيضًا في ما نقل عن أهل السنة من

---

(١) أدى القول بحجية القياس في الأحكام من قبل بعض علماء السنة إلى جمع ما تفرق في النصوص من جزئيات متعلقة بذلك وملاحظتها إلى جانب بعضها البعض، الأمر الذي نتج عنه مقصد بعنوان (مقصد الشريعة)، الذي صار أساسًا للبحث في القياس في الموارد غير المنصوصة! راجع: محمد الطاهر الميساوي، **مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية**، الصفحة ٤٩.



كتابات وأقوال[1].

وتعبيرا: (الحكمة) و(العلّة) بهذا المعنى مما قد يشاهد أحيانًا في نصوص الإمامية أيضًا، وإن كان متأخرو هذه الطائفة يرجحون غالبًا أول هذَين التعبيرَين على ثانيهما.

تعداد مقاصد الشريعة وأقسامها عند الغزالي

وفي مقام تعداد مقاصد الشريعة وأقسامها، فإن المعروف المشهور هو ما جاء عن محمد الغزالي، مع أنه كان قد سبقه غيره في هذا المقام.

وقد قسم الغزالي مصالح ومقاصد الشارع باعتبار الأهمية إلى أقسام ثلاثة: الضروريات، الحاجيات والتحسينات[2]، وذكر لكل واحد من تلك الأقسام أحكامًا مكمّلةً ومتمّمةً[3].

ومقصود الغزالي من الضروريات هو الأمور التي لا بد منها ليستقيم نظام الحياة بحيث يختل هذا النظام بدونها، وأما الحاجيات فهي الأمور التي يلزم تشريعها لأجل التوسعة ورفع الضيق والحرج، وأما التحسينات فهي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين وتكون مراعاته موصلةً للأخلاق والعادات الحسنة[4].

ويعتبر كل من: الأمر بالمعروف، القصاص، الديات وجعل الضمان، من القسم الأول، بينما يعتبر كل من: إباحة الطيبات، المضاربة، والمساقات، من القسم الثاني،

---

(١) راجع: يوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند بن تيمية**، الصفحة ٧٢. مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ٧٣. أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٢.

(٢) قال في **المستصفى**: «إن المصلحة باعتبار قوّتها - في ذاتها - تنقسم إلى: ما هي في رتبة الضرورات، وإلى: ما هي في رتبة الحاجات، وإلى: ما يتعلّق بالتحسينات والتزيينات»، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ١٦.

(٣) «ويتعلّق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها»، المصدر سابق.

(٤) علاوةً على **المستصفى**، راجع: أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٨ إلى ١١.



كما أن كلًّا من: إزالة النجاسات وجعل الطهارات وستر العورة من مصاديق القسم الثالث.

وأما شرعية البيع والشراء فهي من الضروريات، وأما منع الغرر والجهل فهو من مكملاتها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى شرعية القصاص، فهو من الضروريات، بينما يعتبر لزوم المماثلة بين القاتل والمقتول من مكمّلاته، وفي الواقع: إن الاعتبار وتشفي القلوب - وهو ما يجعل القصاص ضروريًّا - يضمن تحققه الكامل بمراعاة المماثلة[١].

وقد حصر الغزالي مقصود الشارع في ما يرتبط بالرتبة الأولى - الضروريات - في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال والنسل[٢]. الأمر الذي تابعه عليه طيف واسع من علماء أهل السنة[٣]، بل وجماعة من أكابر علماء الإمامية كالشهيد الأول، والفاضل المقداد، والميرزا القمي، الذين استفادوا من كلام الغزالي السابق وجعلوه مد نظرهم في أبحاثهم[٤]. فقد ذكر الشهيد الأول - بعد ذهابه إلى أن الغرض من التشريع هو حفظ المقاصد الضرورية الخمسة المتقدمة - مثالًا لكل واحد من تلك المقاصد حيث يقول:

«فحفظ النفس بالقصاص، أو الدية، أو الدفاع.

وحفظ الدين بالجهاد، و قتل المرتد.

وحفظ العقل بتحريم المسكرات و الحدّ عليها.

وحفظ النسب بتحريم الزنا، وإتيان الذكران والبهائم، وتحريم القذف والحد على ذلك.

---

(١) راجع المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.

(٢) «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم...»، **المستصفى**، الجزء ١، الصفحة ٤١٧. **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٨.

(٣) فقد طالعنا ما يقرب من أربعين مصدرًا من مصادر أهل السنة بلا أن نرى أية مخالفة لذلك عدا ما سنذكره بعد ذلك من موارد.

(٤) راجع: أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، القاعدة رقم ٧، الصفحة ٣٨. جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، الجزء ١، الصفحة ١٤. الميرزا أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٩٢.



وحفظ المال بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة وقطع الطريق والحدّ والتعزير عليها»[١].

نقد وتحقيق ما تقدم عن الغزالي في تفسير مقاصد الشريعة

ومع ما قوبل به كلام الغزالي المتقدم في ما يرتبط بتقسيم المقاصد وبيانها من قبول عام، فإن هناك من توقف فيه مدعيًا عدم جامعيته.

فأحمد بن تيمية – مثلًا – كان يعتقد أن هناك مقاصد لم يذكرها الغزالي في كلامه، من قبيل: مخالفة المشركين، عدم التشبّه بهم، مخالفة الشياطين وناقصي الدين، التخلّق بأخلاق نظير: العفو، الصبر، الشجاعة والكرم، الائتلاف وعدمه، الدعوة إلى اللّه والجهاد في سبيله والتعاون في هذا السبيل، العدل وعدم الظلم، الخضوع للّه ومخالفة هوى النفس[٢].

وقد ذُكر في هذا المجال أيضًا:

«انحصار مقاصد الشريعة الكلية في حفظ الدين، العقل، النفس، النسل، والمال مشكل جدًّا على الظاهر، والقائلون بهذه النظرية لم يذكروا دليلًا غير الاستقراء. ومن المتيقن أن هناك أهدافًا للشارع غير ما ذكر والتي لها أهمية كبيرة في باب الأحكام الحكومية، من قبيل: نشر العدالة على الصعيد الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، نشر العلم والتعقل في المجتمع وتقوية الروح المعنوية»[٣].

والذي يبدو، هو أن مخالفة الغزالي في هذا عارية عن أية صحة؛ إذ أن ما ذكر من موارد على فرض عدم اندراجها في المقاصد الخمسة الضرورية، فإنها مندرجة تحت الحاجيات والتحسينات.

---

(١) محمد بن مكي العاملي، مصدر سابق.

(٢) راجع: يوسف أحمد محمد البدوي، مصدر سابق، الصفحات ٢٦٥ إلى ٢٧٩.

(٣) السيد علي الحسيني، «مسيرة تطور المصلحة في فقه الشيعة» (بالفارسية)، فصلية **طلوع** (بالفارسية)، العدد **الأول**، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحة ٨٦.



علاوةً على ذلك، فإنه بالإمكان إدراج كل واحد من تلك الموارد تحت أحد المقاصد الخمسة؛ فمثلًا: ألا يمكن إدراج مخالفة الشياطين والمشركين والفاسدين، وتقوية المعنويات، والدعوة إلى اللّه والجهاد في سبيله، والتذلل له، في حفظ الدين؟! ألا يمكن إدراج العدل، وعدم الظلم، ونشر العدالة في حفظ المال؟!

والذي نعتقده هو أنه لو كان هناك إشكال في كلام الغزالي، فإنما هو في منهج البيان وطريقته ليس إلا[1].

ومما يجدر بيانه هنا، هو أن هناك تقسيمات مختلفة لمقاصد الشريعة في كلام أهل السنة غير ما مضى عن الغزالي، ينظر كل واحد منها إلى جهة من الجهات المتنوعة لهذا المفهوم، نظير تقسيمها إلى: القطعي، والظني والوهمي[2]، وإلى: الدنيوي والأخروي[3]، وإلى: الحقيقي والعرفي[4].

ففي التقسيم الأول يكون الاعتماد على مصدر اعتبار المقاصد ودرجة ذلك الاعتبار؛ فما أخذ من دليل معتبر وقطعي كالقرآن أو الحديث أو العقل فهو مقصد قطعي، وما أخذ من دليل ظني فهو ظني، وما أخذ من توهم دليل - لا من دليل واقعي - أو أخذ من أمر لا يفيد اليقين ولا الظن، فهو من القسم الثالث الذي من الطبيعي أن لا يصح إسناده إلى الشارع.

وأما التقسيم الثاني، فيكون الاعتماد فيه على ظرف تحقّق المقاصد، فالمقصد الدنيوي هو ما ظهر أثره على حياة الناس ودنياهم، وإلّا فهو مقصد أخروي.

وأما التقسيم الثالث، فقد قيل في توضيحه:

«المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة... فأما المعاني

---

(١) راجع الحاشية رقم (٤) آخر الباب الأول من الدراسة.

(٢) يوسف بن أحمد البدوي، مصدر سابق، الصفحة ١٣١. يوسف القرضاوي، **في فقه الأولويات**، الصفحتان: ٣٠ و٣١. محمد الغزالي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٤٢٩ و٤٣٠.

(٣) راجع: أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الصفحات ٢٠ إلى ٢٥. يوسف أحمد محمد البدوي، مصدر سابق، الصفحتان: ٨٣ و١٢٥.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحتان: ١٧١ و١٧٢.



الحقيقية، فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها... إدراكًا مستقلًّا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء على النفوس ضارًّا... وأما المعاني العرفية العامة، فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنًى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعةً إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعةً غيره عن الإجرام»[1].

والذي يظهر، هو أن المهم في عالم الفقه والاستنباط هو تقسيم المقاصد إلى: الابتدائية والنهائية[2]، وإلى: المعتبرة وغير المعتبرة، وإلى: النقلية والعقلية.

والتقسيم الأول هو مايحتاجه الفقيه كموجه في حالات تزاحم ملاكاتِ الأحكام وتقديم المقصد النهائي على الابتدائي. بينما التقسيم الثاني، يعتبر المرشد له في التمييز بين ما كان معتبرًا من المقاصد وما لم يكن كذلك منها لكي يمكن الإستفادة من القسم الأول في تفسير نصوصِ الاستنباط وردّ القسم الثاني منها.

وأخيرًا يستعين الفقيه بالتقسيم الثالث لفهم حدود المقصد ومجال عمله بالرجوع إلى ما يقتضيه النقل أو العقل، ثم الاستفادة من ذلك في مقام تفسير وفهم النصوص الشرعية[3][4].

٢-٢. علل الشرائع

علم مما أسلفناه في بحث (مقاصد الشريعة) أن المشرع الإسلامي علاوةً على ما

---

(١) المصدر السابق.

(٢) لاحظ توضيح هذا القسم في الحاشية رقم (٥) آخر هذا الباب.

(٣) سيأتي توضيح أكثر للمقام في مباحث الدراسة المستقبلية.

(٤) يقول ابن عاشور في معرض وصفه لمقاصد الشريعة: «نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبديل الأعصار، وتوسلًا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف». ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الصفحة ١٦٥.(المترجم)



لديه من أهداف كلية يراعيها في مقام التقنين والتشريع، فإن له هدفًا خاصًا جزئيًا في تشريع كل حكم من الأحكام.

وقد أطلق على الأهداف الكلية اصطلاح (مقاصد الشريعة) بينما أطلق على الأهداف الجزئية اصطلاح (علل الشرائع)[1].

التتبع في ما تركه علماء الفريقَين من آثار وكتابات، يضع أيدينا على حقيقة أن البحث في علل الأحكام وحِكمها والتدوين فيها كان أمرًا مورد اهتمام منذ أمد بعيد، الأمر الذي أدى إلى ظهور العديد من النتاجات في هذا المجال عند الفريقَين، فكَتب الشيعة كتبًا مثل: **كتاب العلل، كتاب علل الحج، علل الشرائع، علل الشرائع والأحكام، علل الصوم، علل الفرائض والنوافل، وعلل الشريعة**، بينما ظهر عن أهل السنة كتب مثل: **إثبات العلل، علل العبودية، الصلاة ومقاصدها، وعلل الشريعة.**

والذي يبدو هو أن الملهم للجميع في هذا المجال، هو الطريقة التي اتبعها القرآن والمعصومون عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ في بيان الأحكام و فلسفتها، والتي مر بعض مواردها في البحث السابق، وننقل منها هنا هذا المثال البارز:

يقول الامام الرضا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في ما جمعه ونقله ابن شاذان عنه:

«إن سأل سائل فقال: أخبرني، هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلًا من الأفاعيل لغير علّة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل.

فإن قال: فأخبرني لِمَ كلّف الخلق؟

قيل: لعلل.

فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي أم غير معروفة ولا موجودة؟

قيل: بل هي معروفة وموجودة عند أهلها.

---

(١) الملاحظ بالنظر الأول هو مجموع الشريعة بما هو مجموع، بينما الملاحظ بالنظر الثاني هو كل حكم لوحده وبصورة مستقلة عن الحكم الآخر، وهذا ما يفسر مجيء الصيغة مفردةً في الأول (الشريعة)، خلافًا لما هي عليه في الثاني (الشرائع).



فإن قال: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟

قيل لهم: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه...»[1].

والرواية السابقة تبين بوضوح أنه سبحانه وتعالى - وبمقتضى حكمته - قد جعل لكل تكليف علةً أو عللًا ومقاصد، وأن هذه المقاصد منها ما يقبل الكشف ومنها ما لا يقبل ذلك، ثم يتناول عليه السلام بعد ذلك كل واحد من القسمَين (الكلي والجزئي) بالتفصيل.

ومما يجدر ذكره هنا، هو أن علماء الإمامية المتأخرين يعبرون عادة عن علل الشريعة - بالمعنى الذي أوضحناه - بتعبير «حكمة الحكم»، وفرقوا بين «علّة الحكم» و«حكمة الحكم»[2]. بتوضيح: أنه كلما كانت المصلحة الباعثة على جعل وتشريع الحكم مما يمكن تحقق الحكم بدونها، فهي: «حكمة الحكم»، وأما إذا كان الحكم يدور وجودًا وعدمًا مدار وجود تلك المصلحة وعدم وجودها فهي: «علّة الحكم».[3]

الفرق السابق، يؤدي بنا قهرًا إلى أن «حكمة الحكم» لا يمكن أن تكون أبدًا «موضوع الحكم»، وأن هذا الأخير يلزم أن يكون أمرًا آخر، خلافًا لعلة الحكم؛ فإنها في الواقع موضوع الحكم دائمًا، نعم، قد يمكن أن يكونا مختلفَين على مستوى ظاهر الدليل الشرعي.

ومن باب التمثيل لما سبق، فإن الصلاة بشكلها الخاص قد جعلت واجبةً لحكمة النهي عن الفحشاء والمنكر[4]، فالوجوب هنا هو(الحكم)، والصلاة هي

---

(١) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحات ٥٨ إلى ٨٥.

(٢) لأهل السنة بمناسبة البحث في (القياس) بحث مبسوط نسبيًّا في (العلّة) ذكروا فيه بعض استعمالاتها، إلا أنهم في النهاية استعملوها في المعنى ذاته الذي نسبناه لعلماء الإمامية. راجع: سيد أحمد مير خليلي، **الفقه والقياس** (بالفارسية)، الصفحة ٦٤.

(٣) التوجّه إلى الفرق بين العلّة والحكمة، ومعرفة مميزات كل واحدة منهما، وإعطاء ضابطة في المقام لذلك التمييز، يعتبر من الأبحاث الضرورية في علم الأصول والتي لم تنل النصيب المناسب لها من البحث والتحقيق، الأمر الذي أدى إلى بعض الخلط والشطح في عملية الاستنباط. ومن هذا المنطلق سنسعى في المباحث المستقبلية لإجراء بحث جامع يناسب المقام. راجع أيضًا للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٩١ و١٩٢.

(٤) المستفاد من سورة **العنكبوت**، الآية ٤٥.



(الموضوع) و(النهي عن الفحشاء والمنكر) هو (حكمة الحكم)، ومع أن هذه المصلحة هي حكمة الحكم، إلا أن وجوب الصلاة لا يدور مدار تحققها.

ويختلف الأمر بالنسبة إلى مثل: «الخمر حرام لإسكاره»؛ فإن (الخمر) - في ظاهر الدليل - هي الموضوع، و(حرام) هو الحكم، و(الإسكار) هو علة الحكم، إلا أن الواقع هو أن موضوع الحرمة هو خاصية الإسكار و(المسكر)، وتدور الحرمة مدارها، ولهذا كان مفاد: «الخمر حرام لإسكاره» مساويًا لمفاد: «كل مسكر حرام»[1].

ومن جملة المصطلحات التي تجري مجرى مصطلحَي: (الحكمة) و(العلّة) هما مصطلحا (الملاک) و(المناط). فهذان اللفظان يستعملان مرادفَين للحكمة أحيانًا، وللعلة أحيانًا أخرى، وإن كان مصطلح «المناط» يستعمل بمعنى (العلة) أكثر من استعماله في المعنى الآخر. فمثلًا في قولهم: «تنقيح المناط»، «المناط» هنا بمعنى: «العلة».

وما أسلفناه في المقام يغنينا عن عقد بحث مستقل في ما يرتبط بمصطلحات: (الحكمة)، (العلة)، (الموضوع)، (الملاک)، و(المناط).

٢-٣. الحكم

من المفردات التي لها استعمال واسع في علمي الفقه والأصول هي مفردة (الحكم)[2]، ويعتبر البحث في تعريف هذه المفردة من البحوث المهمة جدا في علم الأصول، وكذا البحث في مراتبه وأقسامه، والذي يتناول بالتفصيل في كتب الإمامية وغيرهم. ولهذا فإننا لن نخوض في هذه البحوث بصورة تفصيلية، وسنكتفي في المقام بإبداء

---

(١) ادّعاء وحدة مفاد الجملتَين: «الخمر حرام لإسكاره» و«كل مسكر حرام»، مبتن على اتحاد ظهور الجملتَين عرفًا. فكأنما قيل في الأولى: «الخمر مسكر، وكل مسكر حرام، فالخمر حرام». وقد وقع هذا الادعاء محل جدل بين العلماء، فأنكره جملة من الأعلام منهم المحقق النائيني، بينما ذهب إليه جملة أخرى منهم السيد الخوئي. (راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرًا لأبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، الجزء ١، الصفحتان: ٤٩٨ و٤٩٩. وسنتناول هذا البحث في ما سيأتي من بحوث إن شاء الله تعالى.

(٢) المقصود هو الحكم المنسوب إلى الشارع.



بعض الاشارات اكتفاءً بالمطولات في هذا المجال.

علاوةً على ذلك، فإن الغرض الأصلي لنا من عقد الكلام في ما نحن فيه ليس هو الخوض في الجوانب المختلفة لهذا المفهوم، بل هو التمييز بينه وبين مفهوم (المقصد)، الأمر الذي يعتبر بالغ الخطورة والأهمية، لما أوجبه ويوجبه الخلط بين المصطلحَين من اضطراب في المواقف العلمية في ما يرتبط بالمقام.

نعم، بيان أقسام الحكم المختلفة كالحكم الإلهي، والقضائي، والحكومي، والولائي، أو الحكم الأولي والثانوي، تعتبر أيضًا من المباحث المهمة التي لا بد من تناولها بالبحث والتحقيق، وهو ما سنتعرض له في ما سيأتي من بابَي الدراسة إن شاء اللّه تعالى.

الحكم في اصطلاح المتقدمين وتابعيهم

جاء في تعريف (الحكم):

«الحكم عندنا عبارة عن: خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلفين»[1].

وجاء أيضًا:

«الحكم: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير»[2].

وقال آخر:

«الحكم: خطاب اللّه المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[3].

والجدير بالملاحظة في هذه التعاريف الثلاثة، هو ذهابها إلى أن الحكم هو الخطاب الإلهي، أي: إبراز إنشاء المولى وإعلانه للمخاطب أو المخاطبين، مع اختلاف هو شمول التعريف الثالث للأحكام الوضعية دون ما سبقه من تعريفَين.

---

(١) الغزالي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة١١٢.

(٢) محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، مصدر سابق، القاعدة ٨، الصفحة ٣٩.

(٣) راجع: يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الصفحة ٢٤.

وقفة نقدية مختصرة عند التعاريف المتقدمة

ومع أننا لا نعتقد بفائدة التوقف المفصل في التعاريف التي تتناول مفاهيم واصطلاحات العلوم نقضًا وإبرامًا من جهة عدم إمكان أو صعوبة إراءة تعريف جامع ومانع لتلك المفاهيم والاصطلاحات، إلا أنه لا يمكن أيضًا غض النظر عن الإشكالات الواضحة التي تواجه بعض تلك التعاريف، فمن باب المثال: الحكم في التعاريف السابقة قد فُسر بأنه (خطاب الشارع) الذي هو في الحقيقة دال على الحكم، لا الحكم نفسه، فوقع الخلط بين الدال والمدلول!

كما أنه لا يشمل الأحكام القضائية والولائية والحكومية التي يكون فيها الإبراز من قبل غير الشارع، كما أن هناك مشكلة عدم شمول التعريفَين الأولَين للأحكام الوضعية.

الحكم في اصطلاح المتأخرين و المعاصرين

وفي مقام تعريف الحكم ظهرت تعاريف جديدة من قبل الفقهاء والأصوليين المتأخرين والمعاصرين، فقيل –مثلًا–: إن حقيقة الحكم هي:

«البعث والزجر الاعتباريان المنتزعان عن الإنشاء بداعي جعل الداعي»[١].

كما عرّفه بعضهم بأنه: «الإرادة والكراهة النفسيتان (وإن لم تصلا إلى مرحلة الاعتبار والإبراز)»[٢]، وبعض آخر بأنه: «اعتبار المولي الفعل على ذمة المكلف أو اعتبار محرومية المكلف عنه»[٣]، كما أن البعض اعتبر (الإبراز) دخيلاً في حقيقة الحكم فلا يتحقق بدونه[٤].

---

(١) راجع: محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحتان: ٣٠٨ و٣٠٩.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٣٠٨.

(٣) راجع: محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، الجزء ٤، الصفحة ٢٤٨.

(٤) المصدر السابق، الصفحتان: ٧٧ و٧٨.



التحقيق في تعريف المتأخرين

لا ريب في أن من أكثر الطرق اطمئنانًا في الوصول إلى فهم الاصطلاحات والمفاهيم العلمية، هو البحث والتحقيق في الاستعمالات العلمية لتلك المفاهيم وتقسيماتها، فمثلًا: الطريق الأكثر اطمئنانًا لفهم مصطلح (الحكم) في علم الفقه والأصول، التتبع في موارد استعمال هذا المصطلح من قبل العلماء، وطبيعة تعامل هذَين العلمَين معه، وعلى هذا الأساس، فلا بد من صرف النظر إلى بعض إطلاقات واستعمالات هذا المصطلح.

يقول المحقق الخراساني:

«للحكم الشرعي إطلاقات واستعمالات متعددة: فيطلق أحيانًا على الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين ولو لم يصل هذا الخطاب إلى مرحلة التنجز والفعلية، كما يطلق أحيانًا على المعنى السابق ولكن بشرط وصوله مرحلة الفعلية، أي: البعث والزجر (التحريك نحو الفعل أو الترك)، وأطلق في فترة ما على الخطاب المزبور بشرط وصوله إلى مرحلة التنجز وعلم المكلف فيستحق العقاب على المخالفة، كما يطلق أخيرًا على الإرادة أو الكراهة المتعلقة بالإتيان بالفعل»[1].

ولو عبَرنا مسألة الإطلاقات لنصل إلى مسألة تقسيم الحكم، لرأينا أن تقسيمه إلى: الواقعي والظاهري، وإلى: الإلهي، والحكومي والقضائي؛ يعتبر من المسائل المسلّمة في العلمَين.

كما أن المصطلح السابق قد استعمل كثيرًا في مقابل الإرادة والكراهة، والمصلحة والمفسدة.

كما أنه ينبغي الالتفات إلى نكتة مهمة جدًّا في المقام، وهي أن التتبع في كلمات علماء الفقه والأصول يشير إلى عدم أي إصرار لدى هؤلاء على تجاوز المعنى اللغوي للحكم ووضع معنًى جديد له، بل نجد أنهم أخذوا المعنى من اللغة والعرف واستعملوه في ما يناسبه في هذَين العلمَين.

---

(١) **حاشية على فرائد الأصول**، الصفحة ٣٣٢.



الحكم في اللغة والعرف والاصطلاح[1] باعتبار استعمالاته

جاءت هذه الكلمة في اللغة بمعنى المصدر أحيانًا وبمعنى الاسم أحيانًا أخرى، قال الجوهري:«حكم: الحكم: مصدر قولك: حكم بينهم يحكم، أي: قضى. وحكم له وحكم عليه. والحكم أيضًا: الحكمة من العلم»[2].

إلا أن بعض المتخصصين في اللغة ذكر أن الأصل في (الحكم) هو المنع. يقول ابن فارس: «الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع. وأول ذلك (الحكم)، وهو المنع من الظلم ... و(الحكمة) هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل»[3].

وبالتدقيق في موارد استعمال هذا الاصطلاح في علمَي الفقه والأصول، نصل إلى نتيجة هي: أن معناه الحقيقي من جملة المعاني المشككة، وأنه يتحقق بمجرد إنشاء المقنن واعتباره، سواءً أأبرز هذا الاعتبار فوصل مرحلة الفعلية، أم بقي محفوظًا في ظرف الواقع لكي يبرز في الوقت الذي يراه المقنن مناسبًا، وسواءً أعلِم به المكلفون فصار منجزًا في حقهم، أم بقي على مرحلة الإنشاء والفعلية وبدون أن يعرض عليه أي شيء سوى الانتقال من مرحلة إلى أخرى.

والشاهد على ما مضى من تعميم، هو تقسيمهم الحقيقي للحكم إلى الإنشائي والفعلي، وإلى المنجز وغير المنجز، وإلى الواقعي والظاهري، بدون أن يكون في المقام أي قرينة تذكر.

---

(١) المقصود من: «الاصطلاح» هنا اصطلاح الفقه وأصوله، وعدم الفصل بين العلمَين في هذا الاصطلاح في المقام منشأه عدم اختلافهما في مفهومه، وإن ذهب بعضهم إلى الاختلاف في المقام فقال: «الحكم في علم أصول الفقه، هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين، ويقال للأثر الذي يتركه هذا الخطاب، من قبيل: الوجوب والحرمة في الفقه (حكم)». عبد الناصر موسى أبو البَصَل، **نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون**، الصفحة ٣٣. وهبة الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، الصفحة ١١٩. وهذا التفريق على فرض وجوده عند أهل السنة فإنه ليس متعارفًا عليه عندنا.

(٢) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١٩٠١.

(٣) أحمد بن فارس في (**معجم مقاييس اللغة**)، الجزء ٢، الصفحة ٩١. وراجع أيضًا: الراغب الأصفهاني في (**معجم مفردات ألفاظ القرآن**)، الصفحة ١٢٦. أحمد بن محمد الفيومي في (**المصباح المنير**)، الجزء ١، الصفحة ١٤٥.



والتعريف المزبور يتلاءم مع كل نوع من أنواع الاعتبار أعمّ من أن يكون ذلك الاعتبار تكليفيًّا أم وضعيًّا، وأعمّ من أن يكون متعلقًا بفعل المكلف أم لا.

وهذا الاعتبار في التشريع في الحقيقة إنما هو في مقابل الخلق والإيجاد التكويني، وعليه، فلا اختصاص للحكم بتشريع خاص. وما بعث على إطلاق مصطلح (الحكم) على هذا الاعتبار، إنما هو ذلك السلب لاختيار المكلف من قبل المقنن والمشرع، فإنه بعد اعتبار المقنن واجب الطاعة، فإنه لا حق للمكلف في المخالفة ولا في التشريع، بل يجب عليه في حالات وجود البعث والزجر في الحكم مطابقة اعتبار المقنن في عمله، فإن المقنن إذا لم يكن واجب الطاعة، فإن ما اعتبره لا يعدو مجرد صورة للحكم وليس حكمًا. وهذا كله بسبب التناسب والتلاؤم الموجود بين المعنى اللغوي والعرفي لهذا المصطلح ومعناه الاصطلاحي[1].

٣ - المصلحة، المنفعة، العدالة، المصالح المرسلة

٣-١.المصلحة

مع ملاحظة ما تحتله الأحكام الحكومية والولائية التي يتوقف اعتبارها على المصلحة وعدم المفسدة من مكانة خاصة، وبالنظر إلى تبعية مطلق الأحكام الإلهية للمصلحة الموجودة قبل الحكم أو في أصل الجعل والتشريع[2]، وبملاحظة الاستخدام الاستقلالي لعنوان (الاستصلاح) و(المصالح المرسلة) عند بعض المذاهب الفقهية، وأخيرًا مع ملاحظة محورية المصلحة وموضوعيتها في إدراكات العقل العملي، مع ملاحظة ذلك كله، يغدو البحث التفصيلي في معنى (المصلحة) أو معانيها، وبيان أصولها، وأقسامها، وخصائصها، ومراتبها من حيث الأهمية وعدمها طبق ما يراه الشارع المقدس ووضَعه من معايير، بحثًا ضروريًّا في غايته.

---

(١) راجع: الحاشية رقم (٦)، المذكورة آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحة ١٠٧.



المصلحة في اللغة والعرف والنصوص الدينية

فسرت (المصلحة) في اللغة بضدّ المفسدة والفساد، نقيضهما وخلافهما[1]. وعلى هذا الأساس جعل (الإصلاح) مقابل (الفساد)، و(الاستصلاح) في قبال (الاستفساد).

ويذهب الراغب الأصفهاني إلى أن مادة (صلاح) تستعمل في أكثر الموارد من باب (الأفعال)، ثم يقول: «إصلاح الله تعالى الإنسان يكون تارةً بخلقه إياه صالحًا، وتارةً بإزالة ما فيه من الفساد بعد وجوده، وتارةً يكون بالحكم له بالصلاح»[2].

والظاهر أن التتبع في النصوص اللغوية المرتبطة بهذا المصطلح – شأنه في ذلك شأن التتبع في الكثير من المصطلحات اللغوية الأخرى – ليس له نتيجة إلا تثبيت ذلك المعنى والمفهوم العرفي السابق، الأمر الذي يصدق بالنسبة إلى مصطلح (المصلحة) وبالنسبة إلى مشتقاته على حد سواء. فلفظ (المصلحة) وإن لم يرد في القرآن الكريم، إلا أن الكثير من مشتقاته من قبيل: (إصلاح)، (أصلح)، و(صالح) قد استعملت لعشرات المرات فيه.

وقد استعمل (الإصلاح) في مقابل (الإفساد)، كما استعمل (العمل الصالح) في مقابل (عمل السوء) و(السيئة)[3]، وأما (المصلحة) وغيرها من الألفاظ المشتقة منها فلم تستعمل في هذا المفهوم أبدًا. وعليه، فإن القاعدة المعروفة والمقررة عقلائيًّا وإن كانت هي الرجوع في تفسير الألفاظ إلى عرف المخاطبين في حالة عدم تفسيرها من قبل الشارع، إلا أن هذه القاعدة إنما يرجع إليها في موارد لا تكون الألفاظ فيها ذات طابع أخلاقي معنوي، أو في موارد لا تكون الألفاظ فيها ألفاظًا محوريةً أساسيةً مهمةً من قبيل: (ماء)، (أرض)، (حجر)، (يد)، (رِجل) و...، وأما في مفاهيم مثل: (المصلحة)، (العدالة)، (المفسدة)، (التقوى)، (الإثم)، (الحسن)، (القبح) – والتي تعتبر ذات طابع أخلاقي معنوي من جهة، ومفاهيم محوريةً ذات ارتباط شديد

(١) الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، الصفحة ٤٥٣. أحمد بن فارس، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٣. إسماعيل بن حماد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٨٣. أحمد بن محمد الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٥. و....

(٢) مصدر سابق، الصفحة ٢٩٢.

(٣) راجع: سورة **الأعراف**: ٥٦ و٨٥. **فصلت**: ٤٦. **الجاثية**: ١٥. **التوبة**: ١٠٢. **التغابن**: ٩.



بالمنظومة التشريعية وبالدين وبالأهداف الكلية والجزئية للشارع والتي يجب تفسيرها على أساسها - فإن القاعدة السابقة لا تجري في المقام، بل يجب اتباع طريق آخر للتفسير كما سنذكر في ما سيأتي.

والنكتة التي تستحق التأمل في المقام هي عدم تفسير أصحاب اللغة للفظ (المصلحة) بالمنفعة، كما أنهم لم يفسروا (الصلاح) بالنفع بل تعرض بعضهم لإبداء الفرق بين هذه[1].

والظاهر أن عدم التفسير ذلك لم يكن من باب الصدفة وبدون أي توجه، الأمر الذي سنتعرض له عند تفسيرنا للفظي (المنفعة) و(النفع) وسنذكر هناك النكتة التي أدت إلى ذلك.

وهناك نكتة أخرى في ما يرتبط بتفسير لفظ (المصلحة) من قبل اللغويين، وهي أن ما جاء في معنى هذا اللفظ هو صرف وجود الخير والصلاح وعدم المفسدة وبدون أي تحديد لنوع ذلك الخير والصلاح ومميزاته.

وبناءً على هذا، فما ذُكر من أن: «المصلحة: شيء فيه مصلحة قوية، ولذلك اشتقّت لها صيغة المفعلة الدالّة على اسم مكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه وهو هنا مكان مجازي... إنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي: النفع دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد»[2]، ليس له أي توجيه علمي صحيح على هذا الصعيد، بل يعكس الخلط الناشئ بين المصدر الميمي واسم المصدر الذي تكون (المنفعة) من مشتقاته، وبين اسم المكان الجامد[3]. والأمر المسلم في المقام إنما هو إطلاق (الصلاح) و(المصلحة) على (الخير) مطلقًا وبدون أخذ القلة والكثرة أو القوة

---

(١) راجع: أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، الصفحة ١٧٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحة ١٩٢. إسماعيل كوكسال، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.

(٣) الإشكالات الثلاثة كلها واردة، فإن ما ذكر بالنسبة إلى اسم المكان الجامد و«المنفعة» ليست اسم مكان ولا من الجوامد، بل إن أصلها سماعي لا قياسي! يقول المحقق الرضي في المقام: «إن الشيء إذا كثر بالمكان، وكان اسمه جامدًا، فالباب فيه «مفعلة» بفتح العين، كالمأسدة، والمسبعة، والمذأبة، أي: الموضع الكثير الأسد والسباع والذئاب. وهو مع كثرته ليس بقياس مطرّد، فلا يقال: مضبعة ومقردة»، **شرح شافية ابن الحاجب**، الجزء ١، الصفحة ١٨٨.



والضعف في مفهومه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو أن صرف عدم المفسدة هل يجوِّز إطلاق (المصلحة) في المقام؟ أليس هناك واسطة بين (المصلحة) و(المفسدة)، أم أن (المصلحة) وسائر مشتقاتها أمور وجودية تطلق على صرف عدم المفسدة؟

والجواب الناجع عن السؤال السابق لا يمكن الوصول إليه عن طريق اللغة؛ لما ذكرناه سابقًا عنها من إطلاق (المصلحة) على ضد (المفسدة) ونقيضها، ومخالفها لا أكثر. فإن كان المقصود من هذه التعابير الثلاثة (الضد، النقيض، المخالف) هو معناها المنطقي، فلن يكون هناك واسطة بين المصلحة والمفسدة بناءً على (النقيض)، فنفي أحدها يستلزم نفي الآخر، وأما بناءً على الفرضَين الآخرَين (الضد، المخالف)، فإن هناك مجالًا لوجود الواسطة في البين، فلا يصلح نفى المفسدة دليلًا على وجود المصلحة وبالعكس.

هذا، وقد ذهب البعض – بلا دليل في المقام – إلى أن (الإصلاح) و(الإفساد) متناقضان، فانتفاء أحدهما يعني ثبوت الآخر، بينما (الصلاح) و(الفساد) متضادان[1]!

والذي يبدو – بالرجوع إلى الارتكاز والتبادر الذين هما من أهم المراجع والمستندات في المقام – هو أن النسبة بين المصلحة والمفسدة، وهكذا بين الإصلاح والإفساد، هي نسبة الضدَّين. وعليه، فيمكن تصور بعض الموارد التي يرتفع فيها الإثنان، ويبدو أيضًا أن (المصلحة والإصلاح) لا يتحققان بصرف عدم المفسدة والإفساد، فيمكن افتراض أمور وأفعال لا يصدق عليها أي واحد من المفهومَين.

وفي مجال البحث في هذا اللفظ وبيان معناه لا غنى عن التوجه إلى النكات التالية:

١- ضرورة الرجوع إلى رأي الشارع المقدس في مقام بيان معنى (المصلحة) وتشخيص مواردها وإعمالها؛ إذ أن له رؤيته الخاصة للعالم ولارتباطه بالآخرة، وللإنسان والهدف من خلقته، والتي على أساسها يعطي تفسيرًا خاصًّا للمصلحة وما جرى

---

(١) حسن المصطفوي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان: ٢٦٥ و٢٦٦.



مجراها من المفاهيم، والذي يختلف قطعًا مع ما يبديه الآخرون من تفسير في هذا المجال، فالنسبة بين الاثنَين من حيث المعنى والمفهوم نسبة التباين، ومن حيث المصداق العموم والخصوص من وجه[1]، ومنشأ هذا الفرق هو الاختلاف في الرؤية في ما يرتبط بالأمور السابقة الذكر[2].

٢- إن رجوع الجميع إلى رؤية الشارع للعالم وللإنسان في مقام تفسير المصلحة وتشخيصها، لا تكفي لوحدها في رفع الاختلاف في البين في ذلك التفسير والتشخيص! فلا شك أن اختلاف الأذواق والمناهج في فهم الدين من قبل العلماء والمطلعين على النصوص والمقاصد قد صار باعثًا على الاختلاف في فهم (المصلحة الشرعية) وإعطاء تفسير لها من قبل الأشخاص المختلفين.

وبتعبير آخر: لا بد من تشخيص المقصد الذي على أساسه ذهب الفقيه إلى كون عمل ما ضروريًّا أو أنه المصلحة! وعليه، فلا بد للفقهاء الواعين المهتمين - وعلى قدر طاقتهم وتحملهم وبعيدًا عن أي نوع من القبليات والخلفيات الفكرية أو النفسية الخاصة - من أن يأخذوا بنظر الاعتبار المنظومة الدينية والنصوص والمقاصد الجزئية والكلية للشريعة في مقام الوصول إلى معنى (المصلحة) وما جرى مجراها من مفاهيم.

٣- من غير الممكن باعتقادنا الوصول إلى معنًى جامع مانع للمصلحة وما جرى مجراها من مفاهيم، بل يمكن القول مسامحةً بأنه كلما زاد الجهد المبذول فوق حد الضرورة في هذا المقام، كلما زاد الإبهام وعدم الوضوح. وعليه، فالأفضل حينئذ أن يكون الهدف من البحث في (المصلحة) - ومن خلال بيان بعض الأصول والقواعد والمصاديق والأقسام والخصائص المرتبطة بالمصلحة الشرعية - هو التعرف أكثر على هوية المصلحة وخصائصها لا تعريفها.

---

(١) كلما لم يكن المفهومان مترادفَين فهما متباينان، والمفهومان المتباينان لا تخرج النسبة بينهما من جهة الانطباق على المصاديق عن واحدة من النسب الأربع.

(٢) راجع: الحاشية رقم (٧) آخر الباب الأول من الدراسة.



أصول وقواعد المصلحة الشرعية وطرق الكشف عنها

المصلحة التي ينظر إليها المشرع في الإسلام - والتي نعبر عنها هنا بالمصلحة الشرعية - لها أصول وقواعد لا بد من أخذها بنظر الاعتبار في مقام اصطياد المعنى المراد الوصول إلى موقف صحيح فني منه.

وهذه الأصول هي تلك الأهداف التي تبينها النصوص الشرعية والعقل المعتبر من خلقة الإنسان[1] وتكوينه، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التشريعات.

وبناءً على هذا الأساس، فالمصلحة هي كل صغيرة وكبيرة تساعد في وصول الإنسان إلى الهدف النهائي من خلقته وفي تحقق أهداف الأنبياء؛ وذلك لما أسلفناه في المباحث التي ابتدأنا بها الدراسة من أن الشارع المقدس في عالمَي التكوين والتشريع ليس له هدفان مختلفان منفصلان عن بعضهما البعض، وعليه، فإن كل موقف يتخذه في ما يرتبط بالعالمَين فإنما يصب في مسار تحقيق هدف واحد، إن كان هناك مراحل يجب طيها للوصول إلى الهدف النهائي كما هو المستفاد من النصوص الدينية أيضًا، والتي عبّرنا عنها سابقًا بالأهداف الابتدائية والمتوسطة.

وعلى أية حال، فإن المصلحة الشرعية إنما تفسر وتتحقق في قالب الأهداف النهائية وغير النهائية وفي إطارها، والمقصود من أصول المصلحة هو هذه الأهداف، التي ذكرنا ما يجب الرجوع إليه في تشخيصها وتحديد معالمها، من النصوص المبينة للهدف من خلقة الإنسان وإرسال الرسل وإنزال الكتب والتشريعات.

ما سبق كان جوابًا واضحًا عن سؤالَين، هما:

أ - ما هي أصول المصلحة الشرعية؟

ب - ما هو الطريق للكشف عن هذه الأصول؟

وتأسيسًا على ذلك، فإنه لا حاجة إلى الظن والتخمين والحدس في مقام فهم

---

(١) وبنظرة أكثر جامعية، فإنه يجب أخذ خلق غير الإنسان وجعل التشريعات وإرسال الرسل في هذا المورد بنظر الاعتبار أيضًا، ولكن، ومن جهة عدم ترتب أية ثمرة على هذه النظرة الجديدة، لم نأخذ ذلك بنظر الاعتبار.



وتبيين أصول المصلحة الشرعية وطرق كشفها، إذ لا مجال للخلط وعدم الوضوح فيه[1].

تحقق المصلحة الشرعية و مصاديقها

تحقق وتجسّد المصالحِ محل اهتمام الشارع إنما يكون في هيأة الأحكام الشرعية، فإجراء كل حكم من هذه الأحكام يوجب تحقق المصلحة في مورده. وعلى هذا الأساس - وكما مر - قد لا يمكن تعريف المصلحة بعبارة واحدة بحيث لا يرد إشكال عدم الجامعية والمانعية، ولكن يمكن عن طريق ملاحظة الأحكام الشرعية المسلمة الوصول إلى المئات من مصاديق المصلحة الشرعية والكشف عما كان محل الاهتمام من قبله.

وهذا البحث وإن كان لا يصطدم مع أي مشكلة بالنسبة إلى المصاديق التي لا شك فيها تبعًا لعدم الشك في ثبوت الأحكام الشرعية المستلة منها، إلا أنه بالنسبة إلى غيرها، فإن اللازم على المزاول لعملية الاستنباط أن يرفع أي شكل من أشكال الشك والترديد فيها، وعليه، فإنه لا حاجة إلى البحث الموسع في هذا المقام، لا سيما وأن بعض الكتاب والباحثين في مقاصد الشريعة قد أشبعوا المقام بحثًا وتحقيقًا وإن كان تحت عنوان آخر هو: «طرق المحافظة على المقاصد الخمسة»[2].

أقسام المصلحة الشرعية

تقسم المصلحة بلحاظ ضعفها وقوتها تارةً، والاختلاف في متعلقها تارةً ثانيةً، وطرق وأدلة الكشف عنها ثالثةً، ودرجة الاطمئنان بالنسبة إلى نسبتها إلى الشارع المقدس رابعةً؛ إلى أقسام عدة.

وأخذ هذه الأقسام بنظر الاعتبار في مقام الاستنباط، وخاصةً في حالات التزاحم بين المصالح، له تأثير مباشر على تلك العملية.

---

(١) راجع: الحاشية رقم (٨) المذكورة آخر الباب الأول من الدراسة.

(٢) راجع: يوسف حامد العالم، مصدر سابق، الصفحات ٢٤٧ إلى ٥٦٦.



وسنشير هنا إلى بعض تقسيمات وأقسام المصلحة، فمنها تقسيمها إلى:

١- المصلحة العامة (الجارية في جميع أبواب الشريعة)، والخاصة (الجارية في باب واحد لا غير)، والأخص (الجارية في مورد محدد دون غيره)[١].

٢- ما مضى سابقًا من الضروريات، والحاجيات والتحسينات.

٣- المصلحة العامة (التي تتعلق بالمجتمع) والخاصة.

٤- المصلحة الثابتة والمتغيرة.

٥- المصلحة الثابتة بالنقل والمصلحة الثابتة بالعقل.

٦- المصلحة القطعية والمصلحة الظنية والمشكوكة بالنسبة إلى انتسابها إلى الشارع[٢].

وهناك تقسيم معروف للمصلحة بدون تقييدها بالشرعية، وهو تقسيمها إلى: (المصلحة المعتبرة)، و(المصلحة الملغاة والغريبة)، و(المصلحة المرسلة).

والمقصود بالمعتبرة والملغاة والغريبة ما كان كذلك من المصالح عند الشارع، وأما القسم الثالث (المصلحة المرسلة)، فالمراد منه المصلحة التي لم يقم في موردها من قبل الشارع دليل قبولًا أو ردًّا[٣].

وسوف نتعرض بالتفصيل إلى هذا التقسيم في بحوثنا الآتية، ونختم الكلام في هذا البحث بكلام يستحق الاهتمام ليوسف حامد العالم، حيث يذكر أن للمصالح باعتبار القوة والضعف مراتب ومراحل، ولا بد من لحاظ المراتب بدورها من ثلاث نواح:

١- ذات المصلحة ومنزلتها.

٢- سعتها.

---

(١) راجع: فوزي خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، الصفحات ٩٨ إلى ١٠٠.

(٢) راجع: يوسف حامد العالم، مصدر سابق، الصفحة ١٤٩. يوسف أحمد محمد البدوي، مصدر سابق، الصفحات ١٢٤ إلى ١٣٣. أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٢١ إلى ٢٥.

(٣) راجع: محمد الغزالي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠. مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، الصفحة ٣٣. يوسف حامد العالم، مصدر سابق، الصفحة ١٤٩.



٣- درجة الاطمئنان بتحققها خارجًا وما يترتب على ذلك[١].

ثم تعرض لتوضيح كل واحدة من هذه النواحي الثلاث، فبالنسبة إلى الناحية الأولى، يشير إلى المراحل الخماسية للمصلحة، وهي المرتبطة بحفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وإلى المراحل الثلاثية: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وأن ترتيبها السابق الذكر ترتيب صحيح معتبر.

وأما بالنسبة إلى الناحية الثانية، فيشير إلى المصلحة الأعم والأضيق، وإلى مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد.

وأما بالنسبة إلى الناحية الثالثة، فيذكر أن العمل إنما يتصف بالمصلحة أو المفسدة بلحاظ ما له من آثار في الخارج، وترتب هذه الآثار قد يكون مقطوعًا به تارةً، ومظنونًا تارةً أخرى، ومشكوكًا أو موهومًا ثالثةً، ولا بد هنا - والكلام له - من ملاحظة المدة اللازمة لحصول النتيجة المتوقعة في التقديم والتأخير[٢].

ولا شك في أن أخذ الكلام السابق - وبعض الجوانب الحقيقية الأخرى التي لم تذكر فيه من قبل القائمين على أمر عملية الاستنباط في ما يرتبط بالأحكام التي لا بد في استنباطها من أدلتها من لحاظ المصالح بنظر الاعتبار - لهو أمر في غاية الأهمية والتأثير.

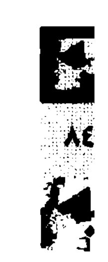
خصائص المصلحة الشرعية

تكلمنا سابقًا عن تأثير رؤية الشارع ودخالتها المباشرة على اتخاذ موقف صحيح من تفسير وبيان حقيقة المصلحة، والنتيجة الحتمية لما بيّناه هناك هى أنه يمكن أن يكون للمصلحة الشرعية خصائص ومميزات لا تثبت لها لو بنينا على غير تلك النظرة ولم نأخذها بنظر الاعتبار. كما أن العكس ممكن أيضًا؛ إذ يمكن أن يؤدي ذلك إلى ثبوت مميزات وخصائص للمصلحة بنظر الآخرين ليست مما يرتضيه الشارع المقدس.

---

(١) **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص١٩٠.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ١٩٠ و١٩١.



ومن هذا المنطلق تظهر أهمية عقد بحث يتناول خصائص المصلحة الشرعية، والذي قد يصادف مشاكل من جهة التأثر بالأذواق والأهواء الشخصية المختلفة بعد عدم النص الخاص والبحث الجامع الكامل في المقام.

وعلى كل حال، فقد لخص البعض ما للمصلحة الشرعية من خصائص بما يلي:

«١- إن المصلحة مصدرها هدى الشرع، وليس هوى النفس أو العقل المجرد؛ لأن العقل البشري قاصر...

٢- إن المصلحة والمفسدة ليست محدودةً بالدنيا وحدها، بل باعتبار الدنيا والآخرة....

٣- إن المصلحة لا تنحصر باللذة المادية؛ فإن مما لا شك فيه أن الفطرة الإنسانية الصافية نزّاعة إلى تلمس القوى الكبرى في الكون لتدين لها بالعبادة والخضوع طاعةً وتقربًا ....

٤- إن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمة عليها...»[1].

وهذا الكلام وإن كان من جهة تناوله لبعض الأمور الجديدة وفتحه الباب أمام بحث ضروري وهو بحث فهم خصائص المصلحة عند الشارع والكشف عنها جهد يستحق الاهتمام والثناء، إلا أنه لا يخلو من النظر.

من ذلك عدم اعتبار العقل محضًا مصدرًا من مصادر إدراك المصلحة الشرعية، وإدراجه في مصاف هوى النفس، الأمر الذي يخالف حكم العقل القطعي وما دلت عليه النصوص الشرعية المعتبرة! فمما لا يقبل الشك أن القسم الأعظم من المصالح والمفاسد، وإدراك منزلتها وأهميتها وترتيبها وخاصةً في حالات التزاحم وعدم إمكان تحصيلها كلها، إنما يكون طريقه العقل (العملي)، العقل الذي باركته وأيدته نصوص شرعية لا تحصى، ولم يحذر منه بأي شكل من الأشكال في أي منها[2].

بل المسألة أكبر من ذلك بكثير أيضًا؛ فإن التحذير والتعنيف لأجل اتباع العقل، وتقسيم العقل إلى المعتبر وغير المعتبر، وأمورًا من هذا القبيل مما يخالف النصوص

---

(١) يوسف حامد العالم، مصدر سابق، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٦.

(٢) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٤٨ إلى ٥٢.



الدينية المتواترة، فإن (العقل) ديني، و(الدين) عقلي. والعجب من بعض من يدرج في قائمة مصادر الاستنباط أمورًا ليس على اعتبارها دليل من الشرع أو غيره، بينما يحجم في الوقت نفسه عن ذكر (العقل) في تلك القائمة محذرًا من ذلك أشد تحذير.

والأعجب من ذلك هو أن هذا الموقف لا يجتمع مع الذهاب إلى تقسيم المصالح من حيث القوة والضعف إلى مراتب كما نقلنا عن البعض في البحث السابق، إذ أي أساس لهذا التقسيم غير العقل؟!

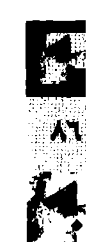
نعم، لا بد من التمييز بين ما كان عقلًا وما لم يكن كذلك، كما لا بد من التدقيق ومعرفة حد ذلك العقل ورسمه، والاستفادة منه الاستفادة الصحيحة دون غيرها.

الإشكال الآخر الذي يرد على الكلام محل البحث، هو أن المصلحة الدينية الشرعية وإن كانت هي الأساس بالنسبة إلى سائر المصالح، إلا أن ذكر هذا الأمر كخصيصية من خصائص المصلحة أمر غير مفهوم! نعم، لا كلام في أن للمصالح الشرعية مراتب، كما لا كلام في اعتبار هذه المراتب من جملة خصائص المصلحة الشرعية، إلا أن أصل قضية وجود مراتب للمصلحة ليست خاصيةً منحصرةً بالمصلحة الشرعية وإنما هي مسألة جارية في مصالح كل نظام من الأنظمة، بل كل فرد من الأفراد.

وعلى كل حال، فإنه يمكن ذكر ما يلي كخصائص للمصلحة الشرعية:

١- طريقة فهم وإدراك هذه المصلحة والكشف عنها، وهي الخصيصة الأهم من خصائص المصلحة الشرعية؛ فإن مصادر الاستنباط المعتبرة في الإسلام هي: العقل القطعي، والنص المعتبر قرآنًا وسنةً. والمصلحة التي هي أساس ومبدأ الحكم الشرعي، إنما تكون شرعيةً ومنسوبةً إلى الشرع فيما إذا دل عليها واحد من الأدلة السابقة.

وحيث أن الإجماع عند الإمامية إنما يكون معتبرًا في ما إذا انعقد على الحكم الشرعي، وحيث أن الإجماع على تحقق المصلحة في مورد ما ليس إجماعًا على الحكم الشرعي، فلا بد من إخراج هذا الدليل من قائمة الأدلة الكاشفة عن المصلحة الشرعية لينحصر السبيل إلى ذلك بالأدلة الأخرى.



وبناءً على ما سبق، فالعرف والعادة وقبول أكثر أفراد المجتمع لا يمكن أن تكون كاشفةً عن المصلحة الشرعية إلا أن ترجع تلك الأمور إلى إدراك العقل.

ومن الطبيعي، أنه كلما تعلق الإجماع المعتبر بحكم من الأحكام وبنينا على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق قبل تعلق الحكم، فإنه يمكن عن هذا الطريق الحكم بوجود المصلحة في ذلك المورد، إلا أن الكلام فعلًا إنما هو في الطرق المباشرة لكشف المصلحة وإدراكها لا غيرها من الطرق.

ومن المثير للعجب في المقام ما صدر من بعض - منهم الشاطبي - من أن العقل لا يصلح للكشف عن المصلحة حتى إذا كان قطعيًّا؛ بحجة أن «كون هذا الأصل مستندًا إلى دليل قطعي مما ينظر فيه، فلا يخلو أن يكون عقليًا أو نقليًا، فالعقل لا موقع له هنا؛ لأنّ ذلك راجع إلى تحكيم العقول فى الأحكام الشرعية وهو غير صحيح.»[1]. الخلط الذي سنتعرض له في بيان الخصيصة التالية، علمًا بأننا سوف نتناول أصل المسألة بالتفصيل في الباب الثاني من هذه الدراسة.

٢- تقسيم المصالح الشرعية تقسيمًا كليًّا إلى ما يمكن إدراكه من المصالح وما لا يمكن إدراكه منها.

توضيح ذلك: أن كل الفرق المنسوبة إلى الإسلام ما عدا الأشاعرة تقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو بضرورة وجود المصلحة في أصل الجعل والتشريع، إلا أنه ليس هناك أي دليل على ضرورة كون تلك المصلحة مما يقبل الإدراك والكشف، بل الذي يدركه الوجدان هو عدم إمكان إدراك حكمة وفلسفة الكثير من الأحكام، خصوصًا على المسلك المشهور عند العدلية وغير الأشاعرة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق ولا يكتفون بصرف وجود المصلحة في الجعل من جهة أنه أمر مستحيل كونه من الترجيح بلا مرجح.

وعلى كل حال، فإن كون التقسيم المشار إليه سابقًا من خصائص المصلحة الشرعية أمر لا ريب فيه. إلا أن النكتة المهمة في المقام، هي أن التقسيم المزبور إنما هو للمصلحة بعد مرحلة استنباط الحكم الشرعي من القرآن والسنة والإجماع، لا ما كان في مرحلة قبل ذلك منها، وإلا فإن من الواضح، أن المصلحة الشرعية الواقعة

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٨.



في رتبة موضوع الحكم وعلّته أمر قابل للإدراك القطعي وإلا لما نسب إلى الشارع ولا وجب أن يكون في سلسلة علة الحكم[١].

والظاهر أن المشكلة السابقة الذكر في كلام الشاطبي السالف، إنما نشأت من عدم التفكيك بين القسمَين السابقَين من المصلحة.

٣ و٤- عدم كون المصلحة الشرعية دنيويةً ولا ماديةً محضةً، الأمر الذي لا يحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، وإن كان إعمال ذلك في الفقه أمرًا دقيقًا يحتاج إلى التأمل والتدقيق.

المصلحة في الفقه

ليس للمصلحة في علم الفقه وما يرتبط به من علوم كعلم أصول الفقه وفلسفة الفقه، اصطلاح ومعنًى خاص، والتتبع في النصوص الفقهية شيعيةً كانت أم سنية يثبت بما لا مجال فيه للشك أن هذا اللفظ قد استعمل في معناه اللغوي والعرفي. نعم، طبق أصول وضوابط شرعية طبعًا، فإن الكلام إنما هو عن المصلحة الشرعية لا أية مصلحة، وعليه، فإن المراد بها حينئذ هو المنفعة، والخير وضد الفساد.

فالشيخ الطوسي - مثلًا - قد استعمل اللفظ السابق في معنى المنفعة في أبواب متعددة، منها: باب المكاتبة[٢]، والبيع[٣]، والرهن[٤]، والحجر[٥]، والإجارة[٦]، والقصاص[٧]، والنكاح[٨]، والوقف[٩]،

---

(١) راجع: المصدر السابق، الصفحات ١٤١ إلى ١٤٣.

(٢) **المبسوط**، نقلاً عن: علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، الجزء ٣٢، الصفحة ٣٤٧. **الجمل والعقود**، الصفحة ٣٨٧. **الخلاف**، الجزء ١، الصفحة ٣٥٢. **المبسوط**، الجزء ٨، الصفحة ١٥٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء ٣٥، الصفحة ١٩٠ والصفحات: ٢٢٥ و٢٣٩ و٢٦٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء ٣٧، الصفحة ٩٣.

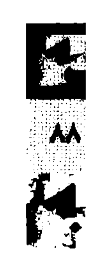
(٥) المصدر السابق، الصفحة ١٩٠.

(٦) **النهاية**، الجزء ١٧، الصفحة ٢٨٦. **المقنع**، الجزء ١٧، الصفحة ٢٧٤. **الانتصار**، الصفحة ٢٧٦.

(٧) **المبسوط**، الجزء ٣٢، الصفحة ٣٣٥.

(٨) المصدر السابق، الجزء ٣٨، الصفحة ١٤٣.

(٩) المصدر السابق، الجزء ١٢، الصفحة ٦٢.



والزكاة[١].

ومن هذا الباب قوله في باب السبق والرماية حين يتكلم عن الجائزة: «فإن كان الإمام نظرتَ، فإن أخرجه من ماله جاز... وإن أراد إخراجه من بيت المال جاز أيضًا للخبر، ولأن فيه مصلحةً للمسلمين وعدّةً، وإن كان المخرج لذلك غير الإمام جاز أيضًا عندنا، وقال بعضهم: لا يجوز...، والأول أقوى؛ لأنّ فيه نفعًا للمسلمين»[٢].

وما نلاحظه في الكلام السابق، هو أنه (قدس سره) قد استعمل المصلحة بديلًا عن المنفعة وبالعكس بدون إعطاء أي توجيه يذكر.

وهكذا فعل صاحب الجواهر، فقد ذكر في مناسبات مختلفة مصاديق متعددة للمصلحة، يستفاد من مجموعها أن المصلحة إنما هي بمعنى المنفعة، وأن المنفعة التي هي الضابط لحكم الحاكم الولي، هي المنفعة التي تعود إلى جميع أفراد المجتمع[٣].

وقد ذكرنا سابقًا أن اللغويين تجنبوا تفسير (المصلحة) بالمنفعة، وقد ذكرنا النكتة في البين حينذاك، الأمر الذي قد لا يتلاءم مع استعمال الفقهاء المتقدم مما يوهم بالتبع أن هناك اصطلاحًا جديدًا لهم فيها.

ولكن – وكما سنذكر في تفسير لفظ (المنفعة) – ليس هناك أي تناف في البين؛ فإن مراد الفقهاء من (المنفعة) في استعمالهم للفظ (المصلحة) ليس أمرًا آخر غير (الخير)، و(ضد الفساد) الذي صرح به اللغويون.

وعلى أية حال، فإنه ليس للمصلحة في الفقه والعلوم المرتبطة به معنًى اصطلاحي غير المعنى اللغوي.

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢٩، الصفحة ١٩٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٣١، الصفحة ٢٦٠. وقد استفدنا في مصادر هذه الحاشية من مقالة: «مسيرة تطور المصلحة في فقه الشيعة» (بالفارسية)، فصلية **طلوع**، العدد **الأول**، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحة ١٠٣.

(٣) **جواهر الكلام**، الجزء ١٥، الصفحة ٣٨٠. الجزء ١٦، الصفحة ١٠. الجزء ١٩، الصفحة ١٣٦. الجزء ٢١، الصفحة ١١٧. الجزء ٢٥، الصفحة ٣٥٢. الجزء ٢٨، الصفحتان: ٣٥ و١١٢. الجزء ٣٥، الصفحة ٤٣٣. الجزء ٤٠، الصفحة ١٢٧. وقد استفدنا في مصادر هذه الحاشية من مقالة: «الحكومة والمصلحة عند صاحب الجواهر» (بالفارسية)، فصلية **طلوع**، العدد **٢**، صيف ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحة ٥٦.



٣-٢. المنفعة

لفظًا: (النفع) و(المنفعة) من الألفاظ التي وقعت موضوعًا للحكم في الفقه ولها ارتباط وثيق بلفظَي: (الصلاح) و(المصلحة)، إلى حد استعمالها في بعض الأحيان كاستعمال المترادفات.

وقد فسرت الكتب اللغوية المعتبرة (النفع) بالخير (وهو ما يعين الإنسان في الوصول إلى ما هو حسن)، وبضد (الضُرّ)[١].

و(النفع) في الاستعمال الأول - كما هو الحال في لفظ (الخير) - استعمل استعمالًا اسميًّا (في مقابل الاستعمال المصدري)، بينما كان استعماله في الثاني مصدريًّا بمعنى إعطاء النفع. وعلى هذا الأساس، فإن استعمال هذه الكلمة وترجمتها في الفارسية بكلمات: «سود، فايده، بهره»[٢] لن يكون صحيحًا.

ولفظ (المنفعة) - مثل لفظ (النفع) - قد فسر بالخير أيضًا، وهو ما يعين الإنسان في الوصول إلى مطلوبه، وباسم المصدر لنفع أيضًا[٣].

وترجمة هذه الكلمة بالفارسية بكلمات مثل: «سود، فايده، وبهره» واستعمالها في هذا المعنى - الأمر المتداول في هذه اللغة - مطابق لاستعمالها المصدري، الذي طبقه تجمع «المنفعة» على «منافع».

ولم يستعمل لفظ (المنفعة) في القرآن الكريم أبدًا وإن كان بعض مشتقاته قد تكرر استعماله هناك، مثل: (نَفَع، نَفَعَت، ينفَع، تنفع، نفع، ومنافع).

وقد استعمل القرآن المصدر (ضَرّ) بمعنى: الإضرار، و(الإثم) بمعنى:«العمل غير السوي، والبعيد عن الثواب»[٤]، في مقابل لفظَي: (نفع) و(منافع)[٥]. وبناءً

---

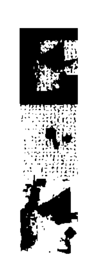
(١) أحمد بن محمد الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٦١٨. إسماعيل بن حمّاد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٢٩٢. الخليل بن أحمد، مصدر سابق، الصفحة ٨٢٠. الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٥٢٣، و....

(٢) حسن عميد، **معجم عميد** (بالفارسية)، الصفحة ١٠٤٠.

(٣) معلوف لويس، **المنجد**، الصفحة ٨٢٧. الفيومي، مصدر سابق. الجوهري، مصدر سابق.

(٤) راجع: المعاجم اللغوية في المقام.

(٥) راجع: سورة **البقرة**: ٢١٩. **المائدة**: ٧٦. **الأعراف**: ١٨٨.



على هذا، فليس للقرآن معنًى خاص في المقام بل الأمر باقٍ على المعنى اللغوي والعرفي، كما كان الحال عليه في النصوص الدينية والفقهية.

والبحث الضروري فعلًا في المقام، هو المقارنة بين مفهومَي: (المنفعة) و(المصلحة)، فهل هما مترادفان أم لا؟ وعلى فرض عدم الترادف فما هو الفرق بينهما؟

يقول أبو هلال العسكري في المقام: «الفرق بين الصلاح والخير: أن الصلاح الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة، ويكون في الضر والنفع، كالمرض يكون صلاحًا للإنسان في وقت دون الصحة، وذلك أنه يؤدي إلى النفع في باب الدين»[1].

يقول المحقق الخوئي في ما يرتبط بالمقام أيضًا:

«المصلحة ليست من سنخ المنفعة، ولا المفسدة من سنخ المضرة... الأحكام الشرعية ليست تابعةً للمنافع والمضار، وإنما هي تابعة لجهات المصالح والمفاسد في متعلقاتها. ومن المعلوم أن المصلحة ليست مساوقةً للمنفعة، والمفسدة مساوقة للمضرة. ومن هنا، تكون في كثير من الواجبات مضرة مالية: كالزكاة والخمس والحج ونحوها، وبدنية: كالجهاد وما شاكله. كما أن في عدة من المحرمات منفعة مالية أو بدنية، مع أن الأولى تابعة لمصالح كامنة فيها، والثانية تابعة لمفاسد كذلك»[2].

وقد أشرنا سابقًا أيضًا إلى أن أصحاب اللغة المعروفين قد تجنبوا عن قصد استعمال لفظ (النفع) و(المنفعة) في تفسير (المصلحة). نعم، تفسير (النفع) و(المنفعة) بالخير – وهو المرادف للفظ (المصلحة) – يقرب هذه المفاهيم من بعضها، ويصحح استعمال كل واحد منها مع رعاية القواعد الصرفية في الآخر.

والمرتكز في الأذهان هو أن لفظ (المصلحة) و(المفسدة) وسائر مشتقّات هاتَين المادتَين، من المفاهيم المحملة بالقيم والأخلاق إيجابًا أو سلبًا، بينما مفاهيم (المنفعة) و(الضرر) وسائر مشتقّات هاتَين المادتَين ليست كذلك. وهذا الارتكاز يمكن أن يستفاد من طريقة ومنهج القرآن أيضًا، وهو الأمر اللازم مراعاته في جميع النصوص الشرعية والدينية.

---

(١) **الفروق اللغوية**، الصفحة ١٧٢.

(٢) محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، الجزء ٤، الصفحتان: ٤٠٩ و٤١٠.



والذي يبدو للنظر، هو أن الفرق السابق كان محل نظر اللغويين أيضًا وإن لم يصرحوا بذلك، ومن هذا المنطلق نرى أنهم لم يفسروا (المصلحة) بالمنفعة أو العكس، وبناءً على ذلك، فإن تفسير (النفع) بالخير وبما فيه الوصول إلى الأمور الحسنة، إنما هو من باب تفسير اللفظ بالمصداق البارز لا بالمصداق المنحصر، ولهذا فسر في بعض الأحيان بما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه[1]، ومن الواضح، أن مطلوب الإنسان يكون حسنًا تارةً وغيره تارةً أخرى.

وعلى كل حال، فإن العمل في هذه الدراسة سيكون على طبق المرتكز الذي أشرنا إليه قبل قليل، وعليه، فسنستعمل لفظ (المصلحة) في مقابل (المفسدة) مع لحاظ القيم التي تحملها، ونستعمل لفظ (المنفعة) في مقابل (الضرر) بدون ذلك اللحاظ.

٣-٣. العدالة

(العدل) و(العدالة) من جملة أقدم المفاهيم التي يعرفها الإنسان ويستعملها في كلامه، وقد أُمر به في القرآن في قوله تعالى:﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[2]، وأشار إلى أن تحقّقه في المجتمع هو الهدف من بعثة الأنبياء في قوله تعالى:﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾[3]، وأما في الفقه، فقد وقع موضوعًا لعدة من الأحكام، كما أنه يعتبر من أركان «مقاصد الشريعة». أضف إلى ذلك أنه من جملة المفاهيم التي لا يمكن تجاوزها في مقام فهم النصوص الشرعية وتفسيرها تحت ضوابط خاصة طبعًا.

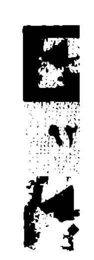
ومفهوم (العدالة)- شأنه شأن مفهوم (المصلحة) - مما يتأثر بيان معناه بشدة بما يحمله المبين من رؤية بالنسبة إلى الوجود والإنسان، فإن (العدالة) إنما يبين معناها في الإسلام ضمن إطار الشريعة ومقاصد الشريعة وعلى أساس رؤية الشارع للوجود والإنسان.

---

(١) راجع: معلوف لويس، مصدر سابق.

(٢) **المائدة**: ٨.

(٣) **الحديد**: ٢٥.



بناءً على ما سبق، فإن أي تفسير للعدالة ونسبته إلى الشارع بدون الأخذ بنظر الاعتبار رؤيته إلى الوجود وإلى الأحكام والمقررات القطعية المجعولة من قبله، لن يكون تفسيرًا ناضجًا، علميًّا، صحيحًا، ومن جهة أخرى فإن الكلام عن العدالة بدون بيان معناها لن يكون إلا عملًا عقيمًا على جميع الأصعدة ومنها صعيد الاستنباط.

وعلى كل حال، فإن لفظ (العدل) و(العدالة) في لسان العرب – وما يرادفه في سائر الألسنة – قد فسر ومنذ قديم الزمان بأنه: «الحكم بالحقّ»[1]، «القصد في الأمور»[2]، كما فسرت (العدالة) بالمساواة[3].

والعدل عند الراغب نوعان، حيث يقول:

«والعدل ضربان: مطلق يقتضي العقل حسنه، ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخًا، ولا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو: الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عمن كف أذاه عنك.

وعدل يعرف كونه عدلًا بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخًا في بعض الأزمنة، كالقصاص، وأروش الجنايات، وأصل مال المرتد»[4].

وقد ذكر البعض بعد تتبع جامع إلى حد ما[5]:

تكلم أفلاطون (Plato) في كتابه **الجمهورية** (The Republic) عن العدالة بالتفصيل. وبنظره فإن العدالة، أمنية لا يصل إليها إلا من تربى في أحضان الحكمة، ولا يمكن الوصول إليها بمعونة التجربة والحس. العدالة الاجتماعية إنما يكون لها وجود فيما إذا «عمل كلٌ ما يناسبه من الأعمال، وامتنع عن التدخل في ما لا يعنيه»[6].

وأما أرسطو (Aristotle)، فيعتقد أن العدالة فضيلة بموجبها يعطى كل ذي

---

(١) الخليل بن أحمد، مصدر سابق، الصفحة ٥٢١.

(٢) أحمد بن محمد الفيومي، الصفحة ٣٩٦. أحمد بن فارس، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٤٦.

(٣) الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٦.

(٤) مصدر سابق، الصفحة ٣٣٧.

(٥) ناصر قربان نيا، **العدالة القانونية** (بالفارسية)، الصفحات ٢٣ إلى ٢٨.

(٦) عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، الصفحة ٤٦.



حق. ولها عنده معنيان: عام وخاص. أما العام، فهو ما كان شاملًا لجميع الفضائل؛ فإن كل من عمل عملًا لا يجدر الإتيان به فقد ظلم. ولفضيلة الإنسان آفتان يجب الاجتناب عنهما هما الإفراط والتفريط، والوسطية والاعتدال هما الميزان في التمييز بين الرذائل والفضائل؛ فالتهور والخوف كلاهما مذموم والوسط بينهما يعني الشجاعة فضيلة، وهكذا السخاوة الوسط بين التبذير والبخل، والتواضع الوسط بين التكبر والذلة.

وأما المعنى الخاص للعدالة عند أرسطو فهو المساواة بين الأشخاص والأشياء، والهدف من العدالة ليس دائمًا هو تحقيق المساواة الرياضية. بل المهم هو مراعاة التناسب والاعتدال بين الفائدة والضرر، وبين التكاليف والحقوق[1].

وقد عرف بعض العلماء العدالة بإطاعة القوانين، فبنظرهم كل انحراف عن القانون وفرض إرادة وعقيدة الشخص على غيره وبصورة عامة سلب حرية الأشخاص واختيارهم من أبرز مصاديق الظلم، والطريق الوحيد لرفع هذا الظلم وإقرار العدالة يكمن في تبعية الجميع مهما كانت منزلتهم ومكانتهم للقانون الشامل للجميع والذي يتساوى الجميع إزاءه.

وهذا التعريف يشاهد أيضًا في كتابات جملة من العلماء المسلمين. حيث يذكر العلامة الجعفري في تعريف العدالة:

ومنذ ذلك الزمان ظهرت عند نوع الإنسان حقيقة باسم القانون، وظهر مفهوم العدالة أيضًا؛ لأن العدالة عبارة عن «العمل طبق القانون». وهذا التعريف بنظرنا هو التعريف الأكثر شمولية للعدالة[2].

وقد ذكرت تعاريف أخرى للعدالة، فعلماء الأخلاق عرفوها بأنها: «انقياد العقل العملي للقوّة العاقلة»، أو هي «سياسة قوة الغضب والشهوة»[3].

وأما الفقهاء، فقد عرفوها بأنها «ملكة نفسانية ترجع إلى إطاعة الواجب

---

(١) أرسطو، **السياسة**، الصفحة ٧.

(٢) محمد تقي جعفري، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة (بالفارسية)، الجزء ٣، الصفحة ٢٥٤.**

(٣) أحمد النراقي، **جامع السعادات**، الجزء ١، الصفحة ٥٢.



واجتناب الحرام»[1]. وعليه، فالعادل هو من لا يرتكب الكبائر ولا يصر على ارتكاب الصغائر.

ويعرّف العلامة الطباطبائي العدالة بقوله:

«هى إعطاء كل ذى حقٍّ من القوى حقّه، ووضعه فى موضعه الذى ينبغي له»[2].

المقارنة بين ما ذكر في تعريف (العدالة) توقفنا على محور مشترك يؤكد عليه الجميع إن بصورة مباشرة وإن بصورة غير مباشرة، وهو(الاستواء)[3] و«وضع الشيء فى موضعه»؛ فإنه متى ما أخذت الأشياء مكانها المناسب وجرت الأمور مجراها الطبيعي، فإن «كل شخص لن يتدخل إلا في ما هو مناسب له»، «ويستقر الاعتدال والوسطية»، «ويتبع القانون (الناشئ من الحاجات الطبيعية للإنسان)، و«يسيطر على قوة الغضب والشهوة»، و«يؤتى بالواجبات الإلهية وتترك المحرمات»، و«يصل كل ذي حقّ إلى حقه»؛ فإن «العدل يضع الأمور مواضعها» كما يقول أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ[4].

والنكتة الأخرى التي أكدت عليها التعاريف السابقة صراحةً أو ظهورًا، هي تفسير العدالة بالتناسب والاعتدال لا بالتشابه والتساوي الرياضي.

كما يجب أن لا يفوتنا في المقام التأكيد على نكتة مهمة أخرى، وهي أن «العمل طبق القانون» إنما يكون عدالةً في ما إذا كان منشأ القانون هو الوحي أو الاحتياجات الطبيعية للإنسان أو القرارات الاجتماعية المقبولة من قبل الجميع، وإلا،

---

(١) السيد محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٧، الصفحة ٣٣٢. وهذا التفسير طبعًا ليس محل اتفاق جميع الفقهاء. ففي تفسير «العدالة» في الاصطلاح الفقهي آراء مختلفة لعل أشهرها ما ذكره الكاتب المحترم في المتن ناسبًا له - كما هو ظاهر العبارة - إلى الجميع. راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **الرسائل الفقهية** (رسالة في العدالة)، الصفحة ٥ - ٨.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان فى تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٣٧١.

(٣) ورد هذا التعبير عن ابن فارس في (**معجم مقاييس اللغة**)، الجزء ٤، الصفحة ٢٤٦ حيث يقول: «(عدل) العين والدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادَّين، أحدهما: يدل على استواء، والآخر: يدل على اعوجاج».

(٤) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الكلمات القصار، الرقم ٤٢٩، الصفحة ١٢٩٠.



فإن من الواضح جدًّا، أن العمل على طبق القانون غير المعتبر بل الظالم أحيانًا ظلم لا عدالة.

كما يجب التنبيه أيضًا على أنه مع الوضوح النسبي لمفهوم (العدالة) والاتفاق على التفسير الإجمالي السابق له، فإن قابلية الألفاظ المستعملة في تفسيره للتأثر بالرؤى والخلفيات والأهواء أدت إلى عدم وجود الوفاق التام بين الجميع في هذا المقام، فكل طائفة فسّرت «التناسب»، و«الاعتدال»، و «العمل بالواجب وترك الحرام»، و«إعطاء كل ذي حقّ حقّه» على طبْق ما تراه وتعتقده من عقائد ترى العدالة فيها.

ومن هذا المنطلق، فإن على الجهة المختصة بالتفسير أن تعطي تفسيرًا واضحًا للعدالة في إطار أحكام الشرع ومقاصد الشريعة الكلية في مقام استنباط الأحكام المترتبة على العدل والعدالة. وستتعرض المباحث المستقبلية للكتاب لما له علاقة بالمقام.

٣-٤. المصالح المرسلة(١)

لا يشتمل المعنى اللغوى لهذا التركيب على أي إبهام، «المصالح» جمع «المصلحة» بالمعنى الذي سبق، و«المرسلة» ما كان بدون قيد ولا لحاظ (أعم من الاعتبار أو الردّ)، وعليه، فالمصالح المرسلة، تعني: الأمور النافعة المفيدة التي أرسلت ولم يعتن بها.

وهذا التركيب إن كان له استعمال في القرون الأولى للإسلام، فقد كان في المعنى اللغوي السابق، وفي القرون التي تلت ذلك(٢)، صار في الفقه والأصول اصطلاحًا خاصًّا متناغمًا مع ذلك المعنى اللغوي، فصار المراد بها جملة المصالح التي ليس على قبولها أو ردها نص شرعي معتبر، فهي مرسلة متروكة من هذه الجهة.

---

(١) يعبر عن «المصلحة المرسلة» أحيانًا بتعبير «المناسبة المرسلة». وسنشير في مطاوي البحث إلى بعض الألفاظ الأخرى.

(٢) أرجع بعضهم ذلك إلى القرن الرابع الهجري. راجع: أحمد مبلغى، مصدر سابق، الصفحة ٦٤.



وللتعرف أكثر على هذا التركيب المحوري في البحث، ورفع الإبهامات الموجودة حوله، فسوف نتعرض أولًا لجملة من التعاريف المطروحة له في المقام، ثم نقف عندها وقفةً نقديةً تحليليةً.

المصالح المرسلة في اصطلاح الفقه والأصول

ذكر للمصالح المرسلة تعاريف مختلفة من جملتها:

- «التعلّق بمجرّد المصلحة من غير استشهاد بأصل معيّن»[١].

- «ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معيّن»[٢].

- المصالح المرسلة هي المصالح التي ليس على اعتبارها أو إلغائها نص معيّن من الشارع، إلا أنها متلائمة مع تصرفات الشارع، بمعنى: إن الشارع قد اعتبر جنسها إجمالًا ضمن مجموعة من الأدلة المعتبرة غير المعيّنة[٣].

وفي مقام توضيح الكلام السابق، ذكر أن مثاله: أن نظر الطبيب لعورة المريض لأجل التداوي ليس عليه نص شرعي خاص قبولًا أو ردًّا، ولكن، لا شك في أنه يترتب على هذا النظر مصلحة تخفيف المرض عن المريض أو رفعه عنه، وجنس مصلحة التخفيف وأصلها محل اهتمام من قبل الشارع، ولهذا السبب رفعت الصلاة عن الحائض، وصلاة الجمعة عن المريض، والتمام عن المسافر، وعليه، فيمكن - بالاستناد إلى مصلحة التخفيف - الإفتاء بجواز النظر في ما نحن فيه في ما إذا توقّف العلاج عليه[٤].

ويعتقد البعض بأن تعريف المصلحة المرسلة يتأثر بطبيعة الموقف تجاه حجيتها، حيث أن المخالفين يعرفونها بأنها: «ما لم يشهد له أصل من أصول الشريعة

---

(١) محمد الغزالي، **شفاء الغليل**، الصفحة ٢٠٧.

(٢) محمد الغزالي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤١٦.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٩. محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ٦٤.

(٤) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحتان: ٦٨ و٦٩.



بالاعتبار»[1]، بينما يعرفها الموافقون بأنها: المناسبة التي «... تلائم تصرفات الشارع بحيث يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع فى الجملة بغير دليل معيّن»[2].

وأخيرًا: ذكر في تعريف المصلحة المرسلة أنها:

«المصلحة التي لم يصرح نص القانون (بشكل خاص أو عام) على رعايتها. المصالح المرسلة متلائمة مع مقاصد الشارع العامة بدون أن يشار إلى ذلك في القانون»[3].

والتعاريف السابقة مع أنها واضحة في بعض نكاتها متفقة عليها، إلا أنها مبهمة في بعض نكاتها الأخرى ويظهر الاختلاف فيها أحيانًا.

والمستفاد من تلك التعاريف، هو أن كلًّا من: المصلحة المرفوضة الملغاة من قبل الشارع - والتي هي في الواقع ليست مصلحةً بل فائدةً في بعض الأحيان - والمصلحة المقبولة والمنصوص عليها بالنصّ الخاص، ليست من المصالح المرسلة، ولا خلاف في ذلك أصلًا، وأما ما سوى ذلك فإن هناك إبهامات وأسئلة تحوم حول هذا المفهوم يجب إفرادها ببحث مستقل[4].

نطاق المصالح المرسلة

نختم البحث في المقام بالحديث عن نطاق المصالح المرسلة ومجالها فنقول:

للمصلحة المرسلة مجال في ما يرتبط بالمصالح بأنواعها الثلاثة: الضرورية، والحاجية والتحسينية[5]؛ فإنها إنما يكون لها مجال في الموارد التي يكون فيها أفق

---

(١) نسب هذا التعريف إلى الآمدي والبيضاوي وابن الحاجب. المصدر السابق، الصفحة ٦١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٦٣.

(٣) محمد جعفر جعفري لنكرودي، مصدر سابق، اللفظ ٥٢٣٧، الصفحة ٦٥٥.

(٤) راجع الحاشية رقم (٩) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٥) راجع: قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحتان: ٤١٢ و٤١٣. وقد نقل عن الغزالي في **المستصفى** و**شفاء الغليل** قبوله بأن المصلحة المرسلة في رتبة الضروري والحاجي (محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ١٨٩). وقد يقال: إن كلام الغزالي إنما ينظر إلى اعتبار المصالح المرسلة وإمكان التمسك بها لا إلى صدق مفهومها الذي هو محل البحث! فيقال: حيث أن الغزالي =

لفهم الملاك والمصلحة، وإلا، ففي الأمور التعبدية التي لا مجال لذلك فيها، كالعبادات، فإنها - بناءً على اعتبارها - لا تجري هناك[1].



٤- السهلة والسمحة، العسر والحرج، الضرر، الاضطرار، الضرورة، حفظ النظام والإخلال به

ما يتبادر إلى الذهن من سماع المفاهيم السابقة جملة من الأسئلة، منها:

- هل أن طرح المفاهيم السابقة كألفاظ محورية لهذه الدراسة صحيح؟

- ماهو المعيار في انتخاب المفاهيم كمفاهيم محورية في الدراسة؟

- هل تحتاج هذه الألفاظ إلى تفسير وبحث؟

- هل أن هذه المفاهيم قابلة للتفسير، أم أن الكلام فيها كغيرها من الكثير من المفاهيم التي لا تقبل التفسير ليس إلا مجرد تكرار وبيان للفظ بكلمات أخرى مشابهة، الأمر الذي قد يكون الوجه فيه حضور هذه المفاهيم الواضح والمحسوس في حياة الإنسان؟

وفي مقام الإجابة على الأسئلة السابقة، يمكن القول أولًا بأنه لا شك في أن اعتبار المفاهيم السابقة الذكر إنما هو لأجل رعاية مصالح المكلفين ودفع المفسدة عنهم؛ فإن الشريعة المقدسة لو كانت «سهلةً وسمحةً»، فإنه لن يكون هناك سبيل للعسر والحرج والضرر فيها، كما أنها ستجوّز للمكلفين في حالة الاضطرار والحاجة الشديدة ترك ما كان واجبًا حالة الاختيار وفعل ما كان حرامًا في تلك الحالة، كل ذلك مراعاة لمصلحة المكلّفين، وعليه، فسيكون البحث في هذه المفاهيم بحثًا بالواسطة في (المصلحة) التي هي من المفاهيم المحورية المفتاحية في هذه الدراسة.

= - كما سبق ذكره - يذهب في بعض كلماته إلى أن «المصلحة المرسلة» هي «الاستصلاح»، فلا محيص حينئذ من الذهاب إلى اعتبارها وصحة التمسك بها، والفرض هو أنه لا يقبل بها إلا في حالة الضرورة أو الحاجة.

(١) راجع: أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٢٢٨ إلى ٢٣٦. مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحة ٣٨. محمد سعيد رمضان البوطي، مصدر سابق، الصفحات ٩٨ إلى ١٠٢.



يضاف إلى ذلك ثانيًا ما ذكرناه غير مرة من أن البحث في (المصلحة) ليس بحثًا متمحضًا منحصرًا فيها بعنوانها الخاص، بل إنها إنما أخذت ممثلًا لجملة من المفاهيم الأخرى المماثلة والتي تجري مجراها.

وفي مقام الإجابة على السؤال الثاني، فإنه يجب القول بأن المعيار في انتخاب مفهوم ما كمفهوم محوري مفتاحي في هذا الباب من الدراسة - علاوةً على كونه موضوعًا لأحكام كثيرة، وعلى كونه ذا حضور مهم في نصوص الاستنباط - هو كونه من المفاهيم المماثلة للمصلحة وما جرى مجراها أو المقابلة لها، من قبيل مفهوم: العُسر، الحرج، والضرر، التي يوجب ارتفاعها تحقيق مصلحة المكلفين.

وأما بالنسبة إلى ما يرتبط بحاجة هذه المفاهيم أو عدم حاجتها للبحث بحيث يرفع الإبهام عنها، فليس هناك أدنى شك في أن تفسير المفاهيم المذكورة لمن هو على اطلاع بمعانيها على مستوى ما جاء في الكتب اللغوية - نظير تفسير (السمحة) بأنها «ما ليس فيها ضيق ولا شدة»، أو ترجمة (الضرر) بالخسارة وأمثال ذلك - إنما هو عمل لا طائل تحته ولا فائدة ترتجى منه، وأما أن يكون الباعث على التفسير اللغوي هو استنتاج نكات مؤثرة في الفهم والاستنباط، بل ما هو أهم من ذلك، وهو البحث في الاستعمالات الشرعية لهذه المفاهيم وتحليل العناصر الدخيلة فيها شرعًا، فإنه - على عكس مجرد التفسير اللغوي - من ضرورات البحث العلمي التي لم تلق ما تستحقه من التحقيق والتقصي، مما أدى إلى الخلط والاضطراب في التناول العلمي لهذه المباحث وما يترتب عليها من حقائق علمية.

فمن باب المثال لا الحصر، فإن أحكامًا مستندها المصلحة ومما يترتب على تلك المصلحة، قد نسبت خطأً إلى الضرورة والاضطرار، وبينما استفاد بعض الفقهاء في عملية الاستنباط مما اعتُقد أنه من (السهولة) و(السماحة) من العناصر، تجنبه بعض آخر معتبرًا إياه من التسيب، وعدم الانضباط، والتساهل بالنسبة إلى ما يرتبط بالدين والتدين[١]!

كل ذلك إنما نشأ من اختلاف الأذواق والخلفيات النفسية والفكرية في تفسير وتطبيق مفهومَي: (السهلة والسمحة) وأمثالهما، الأمر الذي له غاية التأثير على تكوين

---

(١) راجع: محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٣٤٦.



المسلك الفقهي واتجاهاته[1].

ومما لا ريب فيه، هو أن تفسير هذه الألفاظ بالطريقة الثانية يمكن أن يشكّل مانعًا من الكثير من الزلات والاختلافات والمفارقات.

٤-١. السهلة والسمحة

فسرت (السهلة) بأنها: «ضدّ الصعب والصلب»، بينما فسرت (السمحة) بأنها: «ما ليس فيه ضيق أو شدة»[2]، كما عبر بكل واحدة منهما في مقام تفسير الأخرى[3].

وقد استعملت الكلمتان كثيرًا في الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، منها:

١ - «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاءت امرأة عثمان بن مظعون الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله إن عثمانَ يصوم النهار ويقوم الليل، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله مغضبًا يحمل نعلَيه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة، أصوم، وأصلي، وألمس أهلي، فمن أحبّ فطرتي فليستنّ بسنّتي، ومن سنّتي النكاح»[4].

٢ - «عن أبي أُمامة، قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في سريةٍ من سَراياه، قال: فمرَّ رجل بِغارٍ فيه شيءٌ من ماء، قال: فحدَّث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار

---

(١) وهذان المسلكان عبارة عن:
١- مسلك الاعتماد على النصّ وحده في الاجتهاد.
٢- مسلك محورية النص مع النزوع إلى المقاصد. راجع للمؤلف: «الفقه ومقاصد الشريعة» (بالفارسية)، فصلية **فقه أهل البيت** عليهم السلام، العدد ٤١، ربيع ١٣٨٤ هـ.ش.، الصفحتان ١٢٨ و١٣٣. وسنشير شيئًا ما إلى المسلكَين في مباحث الدراسة المستقبلية.

(٢) راجع: فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، الجزء ٥، الصفحة ٤٠٠. محمد بن منظور، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٨٩. و... .

(٣) راجع: عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، الجزء ١١، الصفحة ٢٩٢. محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح جامع الصغير**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٠.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٤.



فيقوته ما كان فيه من ماء، ويصيب ما حوله من البقل، ويتخلّى من الدنيا، ثم قال: لو أني أتيتُ نبي اللّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فذكرتُ ذلك له، فإن أذِن لي فعلت، وإلّا لم أفعل، فأتاه، فقال: يا نبي اللّه، إني مررتُ بغارٍ فيه ما يقوتني من الماء والبقل، فحدثتني نفسي بأن أُقيم فيه وأتخلى من الدنيا، قال: فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إني لم أُبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنيفيةِ السمحة، والذى نفس محمد بيده، لغدوةٌ أو روحة فى سبيل اللّه خيرٌ من الدنيا وما فيها، ولمقامُ أحدكم فى الصف خير من صلاته ستِّين سنة»[1].

وما يستفاد من الروايتَين السابقتَين وأمثالهما[2]، هو أن مقصود النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من السهولة والسماحة في الدين ليس هو التساهل والتسامح وقلة الاهتمام، بل مقصوده – بقرينة صدر وذيل ما جاء في الروايات التي استعملت فيها هاتان الكلمتان – هو أن الإسلام دين حياة، فما يحتاجه الإنسان في هذه الحياة فهو في هذه الشريعة مستساغ جائز، فلا مكان للرهبانية والعزلة والسياحة فيها[3].

وتأسيسًا على ذلك، فلن يكون من الصحيح التمسك بالحديثَين السابقَين وما كان على شاكلتهما لاستنباط نفي كل حكم فيه شيء من الصعوبة والضيق، فهو من الغفلة عن ملاحظة القرائن المحتفة بالكلام، وهو أمر غير صحيح[4].

٤-٢. العسر والحرج

(العسر) مصدر بمعنى:«التضييق والتشديد»، واسم مصدر بمعنى: «الشدّة والضيق»[5]، كما أن (الحرج) أيضًا في استعماله المصدري بمعنى: «التضييق

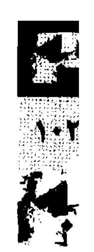
(١) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الجزء ٧، الصفحة ٤٢٩، الحديث ٢٢٦٤٧.

(٢) راجع: محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ١١٦. و الجزء ٢٠، الصفحة ١٠٧ و....

(٣) راجع: **الفروع من الكافي**، الجزء ٥، حاشية الصفحتَين: ٤٩٤ و٤٩٥.

(٤) راجع الحاشية رقم (١٠) آخر الباب الأول من الدراسة.

(٥) راجع: ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٥٦٣. الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٦. معلوف لويس، مصدر سابق، الصفحة ٥٠٥. الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٤٠٩.



والتشديد»، وفي استعماله اسم المصدري بمعنى: «الشدة والضيق»[١].

كما أن (الحرج) له معنًى وصفي منتقل إلى المعنى الاسمي يكون فيه بمعنى: «المكان الضيق من كثرة الأشجار»، وأما بدون الانتقال إلى المعنى الاسمي فهو يأتي بمعنى: «الضيِّق، الشديد» أيضًا[٢].

وقد ذكرت لفظة (العسر) في القرآن الكريم بدون أي تبيين وتفسير مباشر، وإن كان استعماله المكرر في مقابل لفظة (يسر)[٣] يعكس أن مراده تعالى منه ما كان (غير يسر)، وأن ما لم يكن يسيرًا فهو عسير، وأن كل ما لم يكن فيه يسر وسهولة ففيه عسر وشدة.

وواضح: إن هذا المقدار من البيان لا يزيد على ما يستفاد من اللغة وكتبها.

وقد كان لكلمة (الحرج) في استعمالها القرآني ما كان لكلمة (العسر)؛ فقد ورد هذا المفهوم في القرآن عدة مرات بدون أدنى تفسير وبيان[٤]، مع فرق طفيف في البين، وهو أنه لم يُذكر في مقابله مفهوم واضح يرفع الإبهام عنه ولو عن طريق المقابلة كما كان الأمر عليه مع (العسر).

نعم، هناك مورد واحد جُعل فيه تشريع الحكم الحرجي مقابلًا لإرادة تطهير المكلفين وإتمام النعمة عليهم[٥]، والذي لا يحمل - للوهلة الأولى -[٦] تفسيرًا واضحًا لهذه الكلمة!

وعلى ما سبق، فإن البحث في الاستعمالات القرآنية لهذه الكلمة لن يكون له

---

(١) الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ١٢٧. الراغب الأصفهاني، الصفحة ١١١. للاطلاع أكثر راجع: ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية**، الجزء ١، الصفحتان: ١٧٢ و١٧٣.

(٢) ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾. سورة **الأنعام**: ١٢٥.

(٣) سورة **البقرة**: ١٨٥. **الطلاق**: ٧. **الانشراح**: ٥.

(٤) **المائدة**: ٦. **الأعراف**: ٢. **التوبة**: ٩١. **الحج**: ٧٨. **النور**: ٦١. وغيرها.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (**المائدة**: ٦).

(٦) وبالتأمل في هذه المقابلة نصل إلى تصوير واضح لمقاصد الشريعة ولما هو وراء الأحكام، وتفسير «الحرج» عن هذا الطريق. راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٣٦ إلى ١٣٨.



أيضًا نتيجةً أكثر مما نستفيده من كتب اللغة.

ولربما كان السبب في عدم البحث الجدي في هاتَين الكلمتَين وما ماثلهما في الفقه والعلوم المرتبطة به من قبل الباحثين والمتخصصين، هو وضوح معناهما في العرف واللغة، بعد أن لم يكن للشارع في المقام اصطلاح ومعنًى جديد، لا بالوضع والتعيين ولا بالتعين، لا بالحقيقة الشرعية ولا المتشرعية، وعليه، فما يظهر - للوهلة الأولى - هو عدم الحاجة للبحث في المقام ولا الفائدة منه! إلا أن التأمل في المطلب يفيد خلاف ذلك، الأمر الذي اضطرنا لتحقيق مستقل في المقام.[1]

٤-٣. الضرر

(الضرر) اسم مصدر يقابل (المنفعة)، ويقال للنُّقصان يدخُل في الشيء، تقول: دَخَلَ عليه ضَرَرٌ في ماله[2]. وإذا ما أطلق الضرر على العمى والمرض[3]، فإنما يطلق باعتبار النقصان الذي يصيب البدن بسبب هذَين[4].

وما طرح من مباحث وتحقيقات بشأن المفاهيم السابقة يصدق في المقام أيضًا فإن رؤية المفسر للوجود والإنسان والخلقة تؤثر تمام الأثر في تفسيره للمفهوم محل البحث وتشخيص مصداقه.

والتتبع في المقام يشير إلى أن ليس للشارع المقدس اصطلاح خاصّ في ما نحن فيه، فالضرر المذكور في أدلة نفي الضرر أو الحكم الضرري في الإسلام ليس ناظرًا إلى الضرر الطبيعي والعادي الذي يعرض للإنسان، بل لما لم يكن منه كذلك بالتوجيه الذي مر بيانه في بحث كلمتَي: (العسر والحرج)[5]. نعم، من الممكن طبعًا

---

(١) راجع الحاشية رقم (١١) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

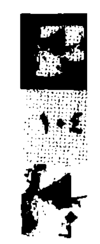
(٢) الخليل بن أحمد، مصدر سابق، الصفحة ٤٧٠. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٤٨٣. أحمد بن محمد الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٠.

(٣) راجع: سورة **النساء**: ٩٥.

(٤) راجع أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، الجزء ٣، الصفحة ٩٦؛ محمود الزمخشري، **الكشاف**، الجزء ١، الصفحة ٥٥٣.

(٥) وبهذا البيان يتضح ضعف الإشكال والجواب الذي ذكره السيد الحكيم في (**مستمسك العروة الوثقى**)، الجزء ٤، الصفحة ٣٢٤.

أن يحكم الشارع المقدس في مورد خاص تعبدي بخلاف القاعدة، فيجعل حكمًا فيه ضرر غير طبيعي وغير عادي[1].



تفاوت العسر والحرج مع الضرر

من المسائل التي لها علاقة بتحقيق معنى العسر، الحرج، والضرر، والتي لا بد من الاهتمام بها، هو الفرق بين العسر والحرج من جهة والضرر من جهة أخرى، وبالتالي الفصل بين قاعدة: «لا حرج» وقاعدة: «لا ضرر».

وفي مقام التوضيح نقول:

إن مفهومَي (العسر والحرج) يباينان مفهوم (الضرر)؛ فإن معنى المفهومَين السابقَين هو الشدة والضيق، بينما الأخير معناه النقصان في المال أو العرض أو الجاه.

هذا من حيث المفهوم، وأما من حيث المصداق، فالعلاقة بين الطرفَين هي علاقة العموم والخصوص من وجه، فقد تصدق العناوين الثلاثة على مورد ما، وقد لا يتفق ذلك.

فمن باب المثال: في مورد شراء الماء للوضوء بدون وقوع المشتري في المشقة والحرج، يعتبر المورد من مصاديق الضرر دون الحرج، وإذا كان ممن يقع في الحرج والمشقّة بالشراء، فإن المورد مما يصدق عليه المفاهيم الثلاثة، كما أن من الموارد ما يصدق فيه العسر والحرج درن أي ضرر.

والفرق السابق بين الطرفَين السابقَين يؤدي لا محالة إلى الاختلاف بين قاعدتَي: نفي العسر والحرج، ونفي الضرر، الأمر الذي أدى إلى أن مجرى كل واحدة من القاعدتَين وحيثيات جريانها سوف يختلف من واحدة إلى أخرى.

وبهذا يتبين أن من الأحسن علميًّا وفنيًّا في المسألة السابقة، أن تستبدل عبارة: «ما لم يضرّ بحاله» بعبارة: «ما لم يكن حرجًا عليه»؛ حيث أن معيار وجوب أو عدم

---

(١) راجع الحاشية رقم (١٢) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.





وجوب تحصيل الماء في تلك المسألة التي أُلغي فيها الضرر تعبدًا، هو وجود أو عدم وجود الحرج على المكلف لا الضرر بحاله أو عدمه.

ومقصود الفقهاء من عبارة: «ما يضرّ بحاله» أو: «ما لم يضرّ بحاله» – كما سبق – وإن كان وجود الحرج وعدم وجوده[1]، إلا أنه ما هو المسوغ لترك التعبير بمعيار الحكم وموضوعه إلى غيره؟!

٤-٤. الاضطرار

يعتبر البحث في معنى كلمة (الاضطرار) من الأمور الضرورية اللازمة في مثل دراستنا؛ وذلك لجملة من الأسباب، منها: ورود هذه الكلمة في النصوص الدينية المعتبرة، وكونها موضوعًا من موضوعات الأحكام الثانوية، وتأثير الأذواق الخاصة والرؤى المختلفة في ما يرتبط بالحكم بتحققها وتحقق مصاديقها، وأخيرًا، الخلط بينها وبين مفاهيم مثل: (الحاجة)، (المصلحة) و(العادة).

الاضطرار في اللغة والعرف

(الاضطرار) مصدر من باب (الافتعال) بمعنى: (الإلجاء)[2]، وواضح أن (الاضطرار) ومشتقّاته ستكون حينئذ من المتعديات.

وقد استعملت هذه المادة في القرآن الكريم عدة مرات[3]. وذكر أن (الاضطرار) في هذه الاستعمالات قد أخذ من (الضرر) بمعنى: (الضيق)[4].

وقد يستعمل (الاضطرار) بمعناه الاسمي اللازم أحيانًا، فيكون بمعنى:

---

(١) راجع: السيد محسن الحكيم، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٣٢٥. السيد أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، الجزء ٩، الصفحة ٤١٥.

(٢) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧٢٠. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان: ٤٨٣ و٤٨٤.

(٣) راجع: سورة **البقرة**: ١٢٦ و ١٧٣. **المائدة**: ٣. **الأنعام**: ١١٩و١٤٥. وغيرها.

(٤) يقول ابن منظور: «وأصله من الضرر وهو الضيق»، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٤٨٤.



(الاحتياج)[1]. وذلك في الموارد التي إذا لم يصل فيها الشخص إلى ما اضطر إليه لوقع في الحرج والضيق. الاستعمال الذي يعتبر معروفًا منتشرًا في نصوصنا الدينية، بل هو المتبادر من الكلمة في زماننا هذا.

ويقسم الراغب في كلام دقيق له لا يخلو من مناقشة الاضطرار إلى قسمَين كليَّين:

«أحدهما: اضطرار بسبب خارج. كمن يضرب أو يهدد حتى يفعل منقادًا، ويؤخذ قهرًا فيحمل على ذلك، كما قال تعالى:﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾، ﴿ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾.

والثاني: بسبب داخل».

ثم يصور الراغب القسم الثاني في موردَين حيث يقول:

«وذلك إما بقهر قوة له لا يناله بدفعها هلاك، كمن غلب عليه شهوة خمر أو قمار، وأما بقهر قوة يناله بدفعها الهلاك، كمن اشتد به الجوع فاضطر إلى أكل ميتة».

ثم يتعرض الراغب في نهاية كلامه إلى تقسيم الضروري، حيث إنه يقول:

«والضروري يقال على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يكون على طريق القهر والقسر لا على الاختيار، كالشجر إذا حركته الريح الشديدة.

والثاني: ما لا يحصل وجوده إلا به، نحو الغذاء الضروري للإنسان في حفظ البدن.

والثالث: يقال فيما لا يمكن أن يكون على خلافه، نحو أن يقال: الجسم الواحد لا يصح حصوله في مكانَين في حالة واحدة بالضرورة»[2].

وسنتعرض لما ذكره الراغب في ما سيأتي من بحوث.

---

(١) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، الجزء ١٢، الصفحة ٣٨٧.

(٢) الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٣.



الاضطرار في الفقه والنصوص الشرعية

ما معنى (الاضطرار) في الفقه والنصوص الشرعية؟

هل للفقه والنصوص الشرعية اصطلاح خاصّ في هذا المورد؟

هل استعملت الكلمة في الفقه والشريعة في معنًى واحد أم في معان متعددة؟

ظاهر كلام بعض[1] الفقهاء، وصريح بعض آخر[2]، هو أن ليس للشارع أو الفقهاء اصطلاح خاص في المقام، وأن استعمالهم لهذه الكلمة وما يشتق منها، إنما هو في معناها اللغوي والعرفي - الأعم من المعنى اللازم والمتعدي - نفسه، الأمر المطابق للقاعدة في المفردات التي يأخذها الشارع موضوعًا لحكم ولا يتعرض لبيان معناها.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فمثلًا: استعملت مشتقات هذه الكلمة في القرآن سبع مرات[3] بدون أن يبين معناها.

ومع هذا كله، فإن هذا الكلام لا يخلو من بعض التأمل. فمثلًا:

١- هناك موارد تعرض الفقهاء فيها إلى تفسير كلمة (الاضطرار)، ووقع الاختلاف فيه بينهم، من قبيل الاختلاف الذي وقع بينهم في تحديد الاضطرار المسوغ لأكل الحرام، حيث أن ذهب الشيخ الطوسي وجماعة إلى أنه خوف التلف، بينما أضاف له الآخرون خوف المرض أو الضعف المؤدي إلى التخلف عن الركب وأمثاله في السفر[4].

٢- بينما فسر الاضطرار إلى أكل الميتة في بعض النصوص بما لا يقوم البدن

---

(١) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الجزء ٣٦، الصفحة ٤٢٧.

(٢) محمد جواد مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق** عَلَيْهِ السَّلَامُ، الجزء ٤، الصفحة ص٣٩٣.

(٣) سورة **البقرة**: ١٢٦ و١٧٣. **المائدة**: ٣. **الأنعام**: ١١٩ و١٤٥. **النحل**: ١١٥. **لقمان**: ٢٤.

(٤) راجع: محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الجزء ٣٦، الصفحتان: ٤٢٦ و٤٢٧.



إلا به(١)، فسر في بعضها الآخر بما هو أوسع من ذلك، إلى حد تفسيره بكل معاملة أو مبادلة ناشئة من الضرورة! لاحظ الرواية التالية على سبيل المثال:

«في صحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: جعلت فداك! إن الناس يزعمون أن الربح على المضطرّ حرامٌ وهو من الربا! قال: وهل رأيت أحدًا يشتري غنيًّا أو فقيرًا إلا من ضرورة؟!»(٢).

والاختلاف الواقع فى النصوص فى مقام تفسير معنى الإضطرار أدى ببعض الفقهاء إلى تصور ان للفظ معنيَين:

الأول: الاضطرار بمعنى: ما يسوّغ فعل الحرام، نظير الاضطرار المسوغ لأكل الميتة.

الثاني: الاضطرار بمعنى: مطلق الحاجة في الحياة والتجارة نظير ما ورد في الرواية الثانية السابقة(٣).

والظاهر أن تمسك بعض الفقهاء في مقام إثبات جواز إجارة أو عارية الغنم لأجل(٤) أو إجارة المرأة لأجل الأرضاع بالضرورة والحاجة(٥)، إنما كان على أساس المعنى الثاني للاضطرار.

---

(١) «... ثـم أباحـه للمضطرّ، وأحلّه به فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك...»، محمد بن الحسـن الحرّ العاملى، مصدر سـابق، الجزء ٢٤، أبواب الاطعمة المحرّمة، الباب ١، الصفحة ٩٩، الحديث ١.

(٢) محمد بن الحسـن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٧، أبواب آداب التجارة، الألباب ٤٠، الصفحة ٤٤٧، الحديث ١.

(٣) «ليـس المـراد من الاضطرار هـو الذى يحـلّ المحظـورات... بل المـراد الاضطـرار والاحتياج فى التجـارة»، روح الله الموسـوى [الإمام] الخميني، **المكاسـب المحرمة**، الجـزء ١، الصفحة ٥١. زين الدين الجبعي العاملي، **الروضة البهية**، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٣. عبد الرزاق السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، الجزء ١، الجزء ٣، الصفحة ١٦٤. [كتاب (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) لم يذكر في الفهرست]

(٤) «يجوز إعارة الغنم، للانتفاع بلبنها وصوفها وهى المنحة؛ وذلك لاقتضاء الحكمة إباحته؛ لأن الحاجة قـد تدعو إلـى ذلك والضرورة تبيح مثل هذه الأعيان، كما في اسـتئجار الظئر». الحسـن بن يوسـف الحلي، **تذكرة الفقهاء**، الجزء ٢، الصفحة ٢١٠.

(٥) راجع: محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، الجزء ١٥، الصفحة ١١٩.



والأسئلة التي تطرح نفسها حينئذ هي:

ما هي ضابطة الاضطرار بمعناه الثاني؟ وما الدليل على ذلك؟ وما هو فرقُه عما كان من قبيل: (الحاجة) و(المصلحة)؟

وعلى قدر ما بذلناه من جهد في تتبعنا للدراسات الأصولية والفقهية عند الفريقَين، فإننا لم نحظ ببحث على مستوى أهمية ما طرح من أسئلة سابقة، نعم، هناك بعض الخيوط التي لها علاقة بالمقام نشير إلى واحد منها[1]:

حصرت المادتان: (١٨) و(٢١) من **المجلّة**[2] تجويز الحرام في حالة الضيق والضرورة[3]، ثم جاء في المادة (٣٢) قوله: «الحاجة تنزّل منزلة الضرورة عامّة أو خاصة»[4].

ثم أشار المنظمون للمجلة وكذلك سليم رستم باز في **شرح المجلّة** إلى موارد من قبيل: بيع الوفاء[5]، بيع السلم، وإجارة المجهول، والتي كانت ممنوعةً على طبق القاعدة، إلا أنها جُوّزت بدليل (حاجة) الناس إلى ذلك!

والحقيقة: إن البحث في النصوص الدينية والكتب الفقهية المعتبرة يوصلنا

---

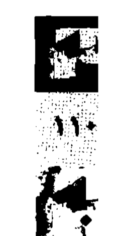
(١) راجع أيضًا: محمد حسن المامقاني، **غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب**، الصفحة ٤٩. محمد بن عاشور، مصدر سابق، الصفحات ٢٧٢ إلى ٢٧٤. محمد تقي الآملي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٢٧٨ و٢٧٩.

(٢) يعرف هذا الكتاب باسم **مجلّة الأحكام العدلية**، ودوّن من قبل مجموعة من علماء الدولة العثمانية في سنة ١٨٦٩ ميلادي. فدوّن هؤلاء - وكانوا غالبًا من الحنفية - فروع الكتاب في صورة مواد قانونية. ثم صار العمل بها رسميًّا في جميع محاكم الدولة العثمانية.

(٣) المادة ١٨: «الأمر إذا ضاق اتسع». المادة ٢١: «الضرورات تبيح المحظورات». راجع: سليم رستم باز اللبناني، **شرح المجلّة**، الصفحتان: ٢٨ و٢٩.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٣٣.

(٥) يعبر عن «بيع الوفاء» في فقه الإمامية ببيع الخيار أو شرط الخيار. راجع: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، **تحرير المجلّة**، الجزء ١، الصفحة ١٤٩. وكيفيته: أن يبيع البائع مشترطًا على المشتري إعادته متى ما أرجع له الثمن. وذكر لبيع الوفاء صورة أخرى، وهي أن يبيع البائع جاعلًا الثمن ما بذمته للمشتري، بشرط أن يرجعه له متى ما أدّى ما بذمته له. راجع: ابن نجيم المصري الحنفي، **البحر الرائق**، الجزء ٦، الصفحة ١١. محمد جعفر جعفري لنكرودي، **المبسوط في ترمنولوجيا القانون** (بالفارسية)، الجزء ٢، الصفحة ٩٤١، المصطلح ٣٥٢٨.



إلى النكات التالية:

١- لا شك في أنه ليس للشارع وضع جديد أو اصطلاح خاص بالنسبة مفهوم (الاضطرار) وسائر مشتقاته وإلا لبين ذلك وجعله في متناول أيدينا.

وهذا الكلام وإن لم يكن محل إجماع علماء الفريقَين، إلا أنه وبدون شك مقبول عند أكثرهم، وعليه، فإن المفهوم العرفي لهذا اللفظ هو المفهوم الشرعي له.

٢- التتبع في كتب اللغة - بعنوان كونه طريقًا آمنًا للوصول إلى المعنى العرفي للمفهوم في عصر التشريع - يضع أيدينا على حقيقة هي أن (الاضطرار) هو (الإلجاء)، و(الاحتياج)، و(الضيق)، وأن (المضطرّ) هو (المُلجأ) و(المُحتاج).

نعم، صرف الاحتياج العادي بدون أن يصل إلى الإلجاء والضيق ليس اضطرارًا. وفي حالات استعمال هذه الكلمة في هذا المعنى في بعض الأحيان، فإنه من الاستعمال المجازي لجهة الشبه بين الاثنَين.

وبعد أخذ النقطتَين السابقتَين بنظر الاعتبار، نقول:

٣- يجب حمل كلمة (مضطرّ) و(اضطرار) الواردة في جميع موارد استعمالها من قبل الأدلة الشرعية والكتابات الفقهية - عدا ما كان فيه قرينة - على المعنى العرفي واللغوي، وهو معنًى واحد ليس إلا. فما ورد من أن للاضطرار معنيَين ورتبتَين ليس له أي توجيه علمي، فما يجوز الإقدام على الحرام إنما هو الاضطرار بمعناه العرفي لا غير.

ولما سبق، فإننا لا نرى فقيها يفتي بجواز أكل أو شرب الحرام لمجرد حصول الحاجة العرفية إليهما أو اشتهائهما بدون تحقق الاضطرار العرفي إليهما، وعليه، فما تقدم عن **المجلّة** وشرحها ليس كلامًا صحيحًا مطابقًا للضوابط والقواعد الفنية الصحيحة.

وأما ما نقلناه من أن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ قد حكم بالاضطرار في كل معاملة يقدم عليها الإنسان والحال أنه ليس هناك اضطرار عرفي بالمعنى الذي ذكرناه قبل قليل فيها فنقول:

إن الحديث السابق ليس فيه أي دليل على توسيع الشارع لمعنى الاضطرار؛ فإن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ كان ينظر في كلامه السابق إلى الرد على من يذهب إلى أن



الاضطرار يحرم المعاملة والربح على المتعامل مع المضطر بتوجيه أنه ليس لديه لو خلي وطبعه باعث إلى تلك المعاملة، فذكر عَلَيْهِ السَّلَامُ أن هذا الكلام غير تام، وأن كل من يتعامل فإن لديه باعثًا وهو رفع الحاجة، بل هذا الباعث في المضطر أوضح منه في غيره.

ولا شك في أن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله في تلك الرواية: «هل رأيت أحدًا يشترى غنيًا أو فقيرًا إلا من ضرورة»، لم يكن في مقام إعطاء معنى جديد أوسع للاضطرار، وهذا ما يوجه طريقة بيان الإمام للجواب، حيث أنه قام بسؤال السائل وإحالته على ما يقتضيه الوجدان والارتكاز العرفي عنده، الأمر الذي لا يتلاءم مع إلقاء معنًى جديد للاضطرار كما هو واضح.

٥- إن وضوح المعنى العرفي للاضطرار من جهة، واتّحاد نظر الشارع والعرف في هذا المعنى من جهة ثانية، لا يستلزم اتّحاد نظر الفقهاء في تشخيص وتعيين مصاديق هذا المفهوم، الأمر الذي يتفق في الكثير من الموارد التي لا خلاف فيها على المعنى.

وبناءً على ذلك، فإن الاختلاف في المصاديق لا يعني أبدًا الاختلاف في المفهوم، وإن كان الكثير من الاختلافات في المصاديق ناشئًا من اختلاف في المفاهيم.

٦- إن ما ذكرناه سابقًا من عدم معنيَين ومرتبتَين للاضطرار، إنما هو بملاحظة مفهوم الاضطرار وما يترتب عليه من حكم فقط، وليس له أي نظر إلى غيره من العناوين كالإكراه والحرج، ومن هنا، قد لا يمكن في بعض الموارد رفع حرمة عمل ما بدليل (الاضطرار) في حين أنه يمكن ذلك بدليل وجود «الضرر» أو «الإكراه».

فمن باب المثال: نرى أن الشيخ الأنصاري يسوغ الكذب في حالات الضرر المالي وإن لم يؤد إلى الحرج قائلًا: «إن الضرر المسوّغ للكذب هو المسوّغ لسائر المحرمات[1]، نعم، يستحب تحمل الضرر المالي الذى لا يجحف»[2].

---

(١) تعبير الشيخ الأنصاري المذكور يوهِم أن الفقهاء قد فصلوا البحث في «الضرر المسوّغ لسائر المحرمات»، والحال أن الأمر ليس كذلك إلى يومنا هذا أبدًا.

(٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، **كتاب المكاسب**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩.



وبناءً على هذه العبارة الأخيرة، فإن تحمل الضرر المالي إذا كان فاحشًا - وإن لم يصل حسب تصريح الشيخ إلى حد الاضطرار[١] - إذا كان لأجل الفرار عن الكذب فإنه ليس مستحبًا، كما أنه إذا لم يكن كثيرًا بحيث يكون إجحافًا وخسارةً للمكلف فإن تحمله لأجل الفرار عن الكذب مستحب.

وقد ذكر مايشبه هذا الكلام في باب قبول ولاية الجائر في صورة الإكراه عليها، فمع أنه لم يسوغ قبول الولاية وارتكاب الحرام لأجل: «خوف لحوق الضرر المالي»، إلا أنه ذهب إلى تسويغ (الإكراه) لذلك[٢]. ونحن وإن كنا لسنا في مقام الدفاع عن المطالب السابقة، فإننا نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أن كل واحد من عناوين: الاضطرار، الضرر، والإكراه له أدلة واستنباط خاص به، كما أن لكل واحد احكامًا مستقلةً يجب أن لا يخلط بينها.

٧- يعتبر البحث في الفرق بين مفهوم (الاضطرار) ومفهومَي: (المصلحة) و(العادة) واحدًا من الأبحاث المهمة الحساسة في المقام. فإن التمييز بين هذه المفاهيم هو من وظيفة الفقيه التي لا غنى عنها في الاستنباط، كما أنها وظيفة المقلد في مقام التطبيق! فيجب التمييز الكامل بين حكم موضوعه (المصلحة) وحكم آخر موضوعه (الاضطرار)، كما أنه يجب أن لا نطلق على (العادة) مصطلح (الضرورة) و(الاضطرار) فنحلل ما كان حرامًا[٣]!

٨- يجب الالتفات إلى أن المعيار والضابط في تفسير مفاهيم من قبيل: (العسر، الحرج، الضرر والاضطرار)، والتي ليس لها وضع أو تفسير خاص من قبل الشارع، إنما هو العرف العام، وأما في مقام تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها، فالمعيار هو تشخيص واطمئنان المكلف والمتصدي لإجراء الأحكام.

ومن الطبيعي، أن المكلف والمتصدي لإجراء الأحكام يمكنهما - لأجل الوصول إلى الاطمئنان بانطباق أو عدم انطباق مفهوم ما - الرجوع إلى العرف العام وإلى المتخصصين في هذا المجال، إلا أن هذا الرجوع إنما هو رجوع في مقام السعي إلى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ٨٥ و٩٤.

(٣) وقد ذكرنا نموذجَين من هذا الخلط في الحاشية رقم (١٣) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.



حصول الاطمئنان لا يعني أن العرف العام أو الخاص هو المعيار وأن له الموضوعية في المقام. وهو ما فصّلنا البحث فيه في كتابنا **الفقه والعرف** فليراجع.

وكما أن المكلف ليس له التسامح والتساهل في مجال الحكم بانطباق الحرج والاضطرار، كذلك ليس له التشدد في هذا الأمر فيلقي الآخرين في الحرج والاضطرار المنفيَّين في الشريعة الإسلامية، فيجب عليه دائمًا أن يضع نصب عينَيه أن هذه الشريعة كما وصفها رسول الله صلى الله عليه وآله حيث أن قال: «بَعَثَني بالحنيفية السهلة السمحة»[١].

وكأن يقول – حسب ما نقل – لمن يرسله لإجراء الأحكام:

«بشّروا ولا تنفّروا، ويسّروا ولا تعسّروا»[٢].

٤-٥. الضرورة

وما تقدم من البحث في ما يرتبط بكلمة (الاضطرار)، يغنينا عن البحث حول كلمة (الضرورة)؛ فإن اختلاط اللفظَين السابقين وقربهما من حيث أن المفهوم، يبلغ الحد الذي تستخدم فيه إحدى الكلمتَين بدل الأخرى في الكتابات العلمية[٣]، الأمر الذي جرينا عليه نحن أيضًا في المقام في ما تقدم من كلام.

إلا أنه مع ذلك كله، فهناك ما يملي علينا تخصيص البحث في مفهوم (الضرورة)، وهو ما وقع من الخطأ في التمييز بين المفهومَين من قبل بعض الكتابات

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٤.

(٢) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، الجزء ١٢، كتاب الجهاد والسير، الصفحة ٤٠. راجع كذلك المصدر السابق، الصفحتان: ٤١ و٤٢. محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، الجزء ٥، الصفحتان: ٢٠٤ و٢٠٥. ومما يستحق الذكر ويتعلم منه ما جاء في واحدة من هذه الروايات، من أنه صلى الله عليه وآله عندما يخبر أبا موسى بالقضية فإن الآخر يسأله بقوله: «يا نبي الله، إن أرضنا بها شراب من الشعير المِزر وشراب من العسل البِتع؟»، فيجيبه صلى الله عليه وآله بقوله: «كل مسكر حرام» (البخاري، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٥). والظاهر ان أبا موسى كان يتوهم أن مقتضى التيسير وعدم التعسير هو تجويز الشرب، فرفع صلى الله عليه وآله التوهم المذكور بجوابه السابق.

(٣) وقد تقدم بعض نماذجه في البحث في مصطلح «اضطرار»، ونماذج أخرى تجدها في: **فقه الرضا** عليه السلام الصفحة ٢٨. **المسائل الصاغانية**، الصفحة ٦٠.



القانونية، وهو ما سنتناوله بالبحث والتحقيق في ما سيأتي من أبحاث.

الضرورة في اللغة والعرف

يذهب المتخصصون في اللغة العربية إلى أن (الضرورة) اسم مصدر (الاضطرار)[١]، وعليه، ففي حالة كون الاضطرار هو الإلجاء، فالضرورة تطلق على نتيجة هذا الإلجاء.

وأما إذا استعمل الاضطرار في الاحتياج، فستكون (الضرورة) مرادفةً له، وسيكون كلاهما اسم مصدر.

وواضح: أن العرف يعتبر الضرورة والاضطرار أمرَين متشابهَين يستعملان كثيرًا في الاحتياج الشديد.

الضرورة في الفقه والقانون

أدنى تتبع في المقام يشير إلى الترادف بين (الضرورة) وبين (الاضطرار) في اصطلاح الفقه والقانون. وقد سبق بعض الشواهد على ذلك، وعلى الرغم من ذلك كله، فالظاهر لزوم نقل بعض النصوص المختصة بتوضيح معاني المفردات الفقهية والقانونية في المقام فمنها:

«الضرورة: من الاضطرار، الحاجة الشديدة والمشقة والشدة التى لا مدفع لها»[٢].

«الضرورة: مرادف الاضطرار»[٣].

---

(١) «الضرورة: اسم لمصدر الاضطرار»، ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٤٨٣. الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٠. الزبيدي، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ٣٨٨.

(٢) محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، الصفحة ٢٨٣. راجع أيضًا: المصدر السابق الصفحة ٧٣. أحمد فتح الله، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، الصفحة ٥٨.

(٣) محمدجعفر جعفري لنكرودي، **المبسوط في ترمنولوجيا القانون** (بالفارسية)، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٨٩، كلمة: «الضرورة». راجع أيضًا: محمد علي أردبيلي، **قانون الجزاء العام** (بالفارسية)، الجزء ١، الصفحة ١٧٤. رضا نوربها، **مجال قانون الجزاء العام** (بالفارسية)، الصفحة ٣٠٦. هوشنك =



وفي المادة ١٦٧ من قانون الجزاء الإسلامي[1] جاء أيضًا: «في كل حالة يكون فيها الإنسان مضطرًا إلى شرب الخمر بمقدار الضرورة لأجل بقائه على قيد الحياة أو لأجل علاج المرض الشديد، فلا يحكم بالحد».

وخلافًا لما سبق من كلمات، فقد فرق البعض بين الاضطرار والضرورة قائلًا في بيان هذا الفرق:

«من البديهي أن هناك فرقًا بين الاضطرار - الذي يعتبر من عوامل رفع المسؤولية الجنائية الشخصية - وحالة الضرورة - الناشئة من خطر العوامل الخارجية والمحيطة، ومن العوامل الدافعة للجناية»(؟)[2].

وقال هذا الكاتب أيضًا:

«على الرغم من جهات الاشتراك الكثيرة بين الاضطرار والضرورة، فإن هناك فرقًا بين الاثنَين بلحاظ كون العامل داخليًا وكون الخطر الناشئ من الظواهر الطبيعية والحوادث التي هي خارج وجود الإنسان الذي هو منشأ حالة الضرورة؛ فإن منشأ الاضطرار أمر داخلي»[3].

ومع أخذ ما مضى من أبحاث بنظر الاعتبار، يتضح أن التفريق السابق ليس له أي أساس علمي بحيث نحتاج إلى الكلام في بعض ما بذل من جهود في المقام لإثبات وحدة ملاك الضرورة والاضطرار، فحيثما يستفاد من كلمة الضرورة فإنه شامل للاضطرار أيضًا بدليل تلك الوحدة[4].

= شامبياتي، **قانون الجزاء العام** (بالفارسية)، الصفحة ٣٥٦. محمد صالح وليدي، **ضروريات قانون الجزاء العام** (بالفارسية)، صفحات مختلفة.

(١) المقر في شهر آذر ماه الفارسي لسنة ١٣٧٠ هـ.ش.

(٢) ايرج كلدوزيان، **ضروريات قانون الجزاء العام**، الجزء (١-٣)، الصفحة ١٣١. وله أيضًا: **قانون الجزاء العام الإيراني** (بالفارسية)، الصفحتان: ٣٤٣ و٥٧٢. دكتور محمد باهري وميرزا علي اكبرخان داور (مقارنة وتطبيق رضا شكري)، **نظرة في قانون الجزاء العام** (بالفارسية)، صفحات مختلفة.

(٣) ايرج كلدوزيان، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٨.

(٤) قيل في هذا المجال:

«الاضطرار من العوامل الرافعة للمسؤولية الجزائية، تنتفي بسببه عقوبة الجريمة المرتكبة بنص القانون. إلا أنه بملاحظة وحدة الملاك بين حالتَي الضرورة والاضطرار، ففي مجال جبران الخسارة، =



٤-٦. حفظ النظام والإخلال به

المفاهيم المذكورة مع أنها شائعة الاستعمال في النصوص الفقهية والقانونية، إلا أنها نادرًا ما وقعت محلًّا للتعريف والتفسير في تلك النصوص. والظاهر أنه لا بد من الرجوع إلى موارد استعمالها والاستفادة منها للوصول إلى مراد الفقهاء منها.

فعلى سبيل المثال قيل:

«فائدته (الفقه) نيل السعادة الأخروية وتعليم العامّة نظام المعاش فى المنافع الدنيوية»[١].

وقد ذهب البعض إلى لزوم تنصيب القاضي الإسلامي؛ فإنه يرفع النزاعات ويحافظ على «نظام النوع الإنساني»[٢].

وذهب بعض آخر إلى أن إلهام مصالح الدين والدنيا من قِبله تعالى، إنما كان لأجل استقرار نظام النوع الإنساني في الدنيا والآخرة[٣].

وذهب جمع إلى أن دفع الظالم، وردّ حق المظلوم إليه، واستيفاء الحقوق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلها من علامات استقرار نظام النوع الإنساني[٤].

وقد اعتاد الفقهاء على ذكر (اختلال النظام) إلى جانب (الهرج والمرج) وجعلهما في مقابل (كمال النظام واستقراره)، كما أنهم يذكرون (حفظ النظام) في مقابل الإخلال به[٥].

= جاء في تبصرة المادة ٥٥ ق. م. ا. أن المسؤولية المدنية للمجرم لا ترتفع بالاضطرار، وتبقى الدية والضمان المالي في عهدة المضطر». المصدر السابق، الصفحتان: ٢٦١ و٢٦٢.

(١) الحسن بن المطهر الحلّي، **تحرير الأحكام**، الجزء ١، الصفحة ٢.

(٢) محمد بن الحسن الحلي (فخر المحققين)، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢١٧. الجزء ٤، الصفحة ٢٩٣. ابن فهد الحلّي، **المهذّب البارع**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥١.

(٣) ابن طي الفقعاني، **الدرّ المنضود**، الصفحة ١.

(٤) محمد مقيم اليزدي، **الحجّة في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة**، الصفحة ٨٤. محمد باقر السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ٢٦٢.

(٥) راجع: روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٥، الصفحة ٣٤٩. الشيخ مرتضى البروجردي، **مستند العروة الوثقى** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، كتاب الصوم، الجزء ٢، الصفحة ٨٨. و....



ومع أخذ ما مضى بنظر الاعتبار، وبهدف التحقيق أكثر في المفاهيم محل البحث نذكر المطالب التالية:

١- ليس للفقهاء في الكلمات السابقة اصطلاح خاص، ومقصودهم منها معانيها العرفية لا غير.

٢- المقصود من (النظام) البناء العام الذي يوصل حفظه من قبل الإنسان وتطبيق حركاته وسكناته مع ما يقتضيه إلى السعادة.

وكل شيء في هذا البناء في موقعه المخصص له، فتؤدى الحقوق ولا مكان للتناحر والتنافر فيه، وهو مجموعة من الوجودات والحقائق لا الواجبات والقيم، بل مراعاة هذه الواجبات والقيم التي يطلق عليها في علم المنطق التأديبات الصلاحية والآراء المحمودة تؤدي إلى تحقق ذلك النظام.

يقول الشيخ المظفر في هذا المقام:

«التأديبات الصلاحية: وتسمّى المحمودات و الآراء المحمودة. وهى ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها، باعتبار أنّ بها حفظ النظام وبقاء النوع...»[١].

٣- ليس المقصود من النظام هو البناء الحاكم على المجتمعات الإسلامية، وعليه، فإن ما أضيف إليه النظام هو (النوع الإنساني) لا (الإسلامي) أو (المجتمع الإسلامي) وأمثالها. وبناءً على ذلك، فإذا قيل: «حفظ النظام واجب»، أو: «الإخلال بالنظام حرام»، أو: «مراعاة قوانين ومقرّرات النظام أمر لازم ومخالفتها عمل غير صحيح»، فإن ذلك لا يختص بالنظام الإسلامي أو الديني.

وفي مقام الإجابة عن سؤال: «من هو المالك لأموال الدولة في الدول غير الإسلامية؟ وإذا كان المالك هو الحاكم الشرعي، فهل يجوز الاستفادة من الطاقة الكهربائية والغاز والماء و... بدون دفع مستحقاتها بإجازة وكيل الحاكم؟»[٢] أجاب بعض الفقهاء المعاصرين بوجوب دفع العوض في مثل هذه الموارد، ولا يجوز مخالفة

---

(١) محمد رضا المظفّر، **المنطق**، الجزء ٣، الصفحة ٣٢٩.

(٢) ميرزا جواد التبريزي، **الاستفتاءات الجديدة**، الصفحة ٢٩٠، سؤال ١٣٠٤.

القوانين والمقررات حتى في الدول غير الإسلامية إلا إذا كان هناك ضرورة[1].

وذكر أيضًا أن التصرفات المخالفة للنظام ولو كانت في أموال الدولة غير الإسلامية غير جائز[2].

٤- ومع التوجه إلى ما جاء في تعريف النظام، فإن المقرّرات والقوانين الشرعية والوضعية البشرية مع كون منشأها عقلائيًّا متوافقًا مع المصالح العامة كلها تقع في إطار إقامة واقرار النظام، ويكون (حفظ نظام) بحفظ هذه المقررات، والإخلال به بالإخلال بها.

وللإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ كلام في ما يرتبط بالمقام يقول فيه: «... وأعظم ما افترَضَ - سبحانه - من تلك الحقوق، حقُّ الوالي على الرعية وحقُّ الرعية على الوالي فريضةً فَرَضَها اللّهُ - سبحانه - لكلٍّ على كل، فجعلها نظامًا لِأُلْفَتِهِم وعزًّا لدينهم...»[3].

٥- ومما ذكر في النقطة السابقة، يتضح أن من جملة ما يمكن أن يستند إليه الفقيه دليلًا للإفتاء بوجوب حفظ النظام وحرمة الاخلال به[4] بغضّ النظر عن الأدلة النقلية، هو حكم العقل؛ فإنه يحكم بلزوم مراعاة المصالح العامة، وما يدركه العقل ويحكم به في سلسلة العلل والمناطات يحكم به الشرع المقدس (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع).

٦- وما نستفيده مما ذكر في النقطة الرابعة أيضًا، هو أن ملاك وجوب حفظ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٥٠٦، جواب السؤال ٢٢١٩.

(٣) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٧، الصفحتان: ٢٥١ و٢٥٢.

(٤) لا شك في أنه ليس في المقام حكمان ومجعولان هما وجوب حفظ النظام وحرمة الإخلال به فإن جعل أحدهما يغني المقتن عن جعل الآخر. ومن منطلق أن جعل الوجوب تابع للمصلحة الملزمة وجعل الحرمة تابع للمفسدة الملزمة، فإذا لاحظ الشارع المصلحة الموجودة في حفظ النظام، فإنه يجعل الوجوب، واذا لاحظ المفسدة الموجودة في الإخلال بالنظام، فإنه يجعل الحرمة.
وليس لهذا البحث ثمرة مهمة عدا التعبير الفقهي، إلا إذا اعتمدنا بعض المباني الأصولية التي لا مجال لذكرها هنا. والظاهر أنه مع الالتفات إلى أن النظام هو المطلوب، فإن تعبير: «وجوب حفظ النظام» هو التعبير الصحيح المطابق للقاعدة، كما أنه المعبر به في النصوص الفقهية غالبًا.



النظام هو مطابقته للمصالح العامة للمجتمع.

وبتعبير آخر: يرجع حفظ النظام إلى حفظ المصلحة العامة، كما أن الإخلال به يكون بعدم مراعاة هذه المصلحة، ولا علاقة له بالعسر والحرج والاضطرار، فإن الحفظ واجب وإن لم ينته إلى هذه العناوين.

نعم، من الواضح أن الإخلال بالنظام عندما يتبدل إلى ظاهرة عامة، فإن جميع تلك المحذورات تترتب حينئذ، إلا أن الكلام ليس في ذلك، وإنما هو في أن حفظ النظام ليس واجبًا مجموعيًّا، كما أن حرمة الإخلال به ليست كذلك أيضًا، بل كل واحد من المكلفين مأمور بذلك الحفظ ومنهي عن ذلك الإخلال بغظ النظر عما إذا نتج عن ذلك عسر وحرج وضرر أم لا.

وهذا الذي ذكرناه أخيرًا له تأثير فاعل على رؤية الفقيه في مجال استنباط المسائل الاجتماعية والسياسية في الإسلام وما يفتي به على ذلك الأساس، فمن باب المثال: مع أن الشارع أهدر دم جملة من الفرق الكافرة، فإن هناك جملة من الفقهاء ممن أفتى بحرمة قتلهم في حالة ما إذا كان ذلك مما يؤدي إلى الإخلال بالنظام أو إلى مفسدة أخرى[1].

وواضح: أن المراد من الإخلال بالنظام هو التصادم مع المصالح العامة، كما أن المراد من «مفسدة أخرى» أمور من قبيل: العسر، الحرج، هتك الحرمات، والضرر.

٥- الاستصلاح، الاستحسان، القياس، سدّ الذرائع و فتح الذرائع

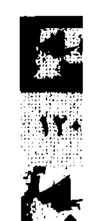
٥-١. الاستصلاح

انحصر تفسير (الاستصلاح) في الكثير من كتب اللغة بأنه نقيض (الاستفساد)[2] بدون

---

(١) «الكافر غير الكتابي والكتابي غير الذمي، وإن لم يكن لهما احترام في الإسلام، إلا أنه لا يجوز قتله في ما إذا ترتب عليه الإخلال بالنظام أو مفسدة اخرى». السيد أبو القاسم الخوئي، **صراط النجاة**، (مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي)، الجزء ٢، الصفحة ٤١١.

(٢) «الاستصلاح: نقيض الاستفساد»، الجوهري، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٨٤. ابن منظور، =



أي توضيح آخر، وهكذا كان الأمر مع (الاستفساد)؛ فقد فسر بأنه نقيض (الاستصلاح) مع توضيح لا يذكر[1]! بل إن الكثير من اللغويين لم يذكر هذا المفهوم أصلاً في كتبه اللغوية.

وعلى كل حال، فإن (الاستصلاح) استفعال من مادة (الصلاح). والمعنى المشهور لهذا الباب (استفعال) هو الطلب والتحول والاعتقاد[2]. وعليه، فإن (الاستصلاح) في اللغة والعرف يمكن أن يكون بمعنى: طلب الصلاح والخير، كما يمكن أن يكون بمعنى: تحقق الخير، وكذلك يمكن أن يكون بمعنى: اعتقاد الخير واعتباره.

وأما في مجال الاصطلاح الأصولي والفقهي لهذه الكلمة، فقد مر بعض ما له علاقة بالمقام في بحث (المصالح المرسلة في اصطلاح الفقه والأصول). حيث أنّا بيّنا هناك أن (الاستصلاح) هو: «استنباط الحكم على أساس المصلحة» في الحالات التي لا دليل على قبول أو رد المصلحة من قبل الشارع فيها. نعم، لا بد أن تكون تلك المصلحة ممضاةً من قبل الشارع في موارد جزئية مشابهة للمورد محل الاستنباط، وإن لم يمض جنسها بنص خاص معيّن منه.

وعلى هذا، فالاستصلاح في اصطلاح الفقه والأصول «التفكير المصلحي»[3] و«العقيدة المصلحية»، بل «اكتشاف المصلحة واستنباط الحكم على أساسها».

ولا يطلق (الاستصلاح) على جعل المصلحة أساسًا للحكم على إطلاقه، بل لا بد أن يكون لتلك المصلحة خصوصيتان:

١- عدم اعتبارها أو ردها في الشريعة بنحو محدد معيّن.

٢- أن تكون معتبرةً قد حكم الشارع على أساسها في موارد شبيهة بالمورد من

= مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥١٧. الزبيدي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٥٥٠. و....

(١) «الاستفساد: خلاف الاستصلاح»، الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥١٩. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٣٥.

(٢) راجع: رضي الدين الاسترآبادي، **شرح شافية ابن الحاجب**، الجزء ١، الصفحتان: ١١٠ و١١١.

(٣) راجع: محمد إبراهيم جنّاتي، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٤.



حيث أن نوع المصلحة محل الاستنباط[١].

وبناءً على هذا الذي حققناه، تثبت الملاءمة بين المعنى الاصطلاحي للاستصلاح والمعنى اللغوي والعرفي له، فإنه الاعتقاد بالصلاح أو طلب الكشف عن المصلحة والاجتهاد فيه[٢] والاستنباط على أساس تلك المصلحة.

فالجهة المسؤولة عن عملية الاستنباط في الاستصلاح والاستنباط على أساس المصلحة، تبحث عن العمل الذي تراه موافقًا للمصلحة والخير وتزاول عملية الاستنباط على أساس المصلحة الموجودة فيه.

نعم، مع وجود الملاءمة بين المعنيَين اللغوي والاصطلاحي للاستصلاح، فإن هذا الأخير أضيق من الأول كثيرًا؛ نتيجةً للقيود التي ذكرت في عنصر (المصلحة).

٥-٢. الاستحسان

يطلق (الاستحسان) في اللغة والعرف على «عدّ الشيء حسنًا»[٣].

وليس لهذه الكلمة ذلك الوضوح في الاصطلاح الفقهي والأصولي للوهلة الأولى، إلى الحد الذي أدى بالبعض إلى أن يذهب إلى أن هناك تفاوتًا فاحشًا بين أقوال أهل السنة في تعريف الكلمة السابقة، إلى حد يشير إلى أنها من المشترك اللفظي بين عدة معان[٤].

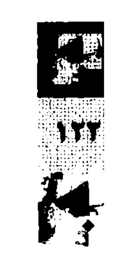
---

(١) لاحظ توضيح هذه المطالب في الحاشية رقم (٩) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) تعبير «الاجتهاد» إلى جانب «الطلب» إشارة إلى أن الطلب في باب الاستفعال أعم من الطلب والسؤال الظاهري والواقعي الذي هو في الواقع بذل الجهد في سبيل الوصول إلى المطلوب.
يقول المحقق الرضي في مقام توضيح قول ابن الحاجب: «و«استفعل» للسؤال غالباً إما صريحًا.... أو تقديرًا...» يقول: «قوله: «أو تقديرًا: نحو استخرجته» تقول: استخرجت الوتد. ولا يمكن هنا طلب في الحقيقة، إلا أنه بمزاولة إخراجه والاجتهاد في تحريكه كأنّه طلب منه أن يخرج»، مصدر سابق، الجزء الجزء ١، الصفحة ١١٠.

(٣) الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٢٠٩٩. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ١١٧.

(٤) سيف الله صرامي، **مصادر التقنين في الحكومة الإسلامية** (بالفارسية)، الصفحتان: ٥٣ و٥٤. راجع أيضًا: محمد كمال الدين الإمام، **أصول الفقه الإسلامي**، الصفحة ٢١٠. عبد الكريم الخطيب، **سد** =



ويمكن القول بأن ما أدى إلى ذلك الإبهام والاضطراب – علاوةً على عدم معنًى مشخص للاستحسان في اللغة، ودخوله اللامدروس إلى الكتابات الفقهية والأصولية – هو تأثر تعريف هذه الكلمة باعتقادات وميول المعرفين! بمعنى: أن بعض المخالفين لاعتبار (الاستحسان) دليلًا في عملية الاستنباط أعطوا تعريفًا له بحيث يؤدي بالآخرين قطعًا إلى الحكم بعدم الاعتبار، الأمر الذي قابله تعريف من قبل الموافقين بما يتلاءم وما يعتقدونه من الاعتبار.

ومما ذكر في هذا المجال:

إن الاختلاف في تعريف الاستحسان وخلافًا لغيره من التعاريف، ليس اختلافا لفظيًا؛ فإن قيمة الاستحسان واعتباره يتوقف على ما نختاره من التعاريف بعد عدم الاتفاق على تعريف واحد محدد يقع محلًّا للنقد والتحقيق من حيث الجامعية والمانعية، بل لم يتفق على تعريف في المذهب الواحد. وعليه، وكما يذهب إليه بعض أصوليي أهل السنة، ففي مقام الدفاع عن اعتبار الاستحسان فإن هناك من يختار تعريفًا، محل قبول الجميع واعتبارهم[1]، وأما المنكرون، فهم ينكرون حقيقةً يرفضها الجميع[2].

ومع ما ادعي من الإبهام في المقام، فإن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، هي أن الاستحسان يشكل إلى جانب القياس والاستصلاح مصدرًا من مصادر الاستنباط عند بعض المذاهب الفقهية لأهل السنة، وفي الوقت الذي تعدّه بعض تلك المذاهب الفقهية «تشريعًا محرّمًا»، يعدّه بعض آخر قسمًا عظيمًا من أقسام العلم، ومنبعًا مهمًّا من منابع الاجتهاد[3].

= **باب الاجتهاد وما ترتب عليه**، الصفحة ١٠٩، المصدران الأخيران نقلًا عن: أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحة ١٨٠.

(١) إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، الصفحة ٣٣١. عبد المجيد الديباني، **المنهاج الواضح في علم أصول الفقه وطرق استنباط الأحكام**، الجزء ٢، الصفحتان: ٢٥٦ و٢٥٧. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الجزء ٥، الصفحتان: ٩٣ و٩٤.

(٢) راجع: أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحتان: ١٨٠ و١٨١.

(٣) تقدم هذا البحث في مقدمة هذه الدراسة.



التفاسير والتعابير المختلفة في الاستحسان

أ - الاستحسان في اصطلاح المالكية والحنفية

يعتبر المالكية والحنفية من المعروفين بالأخذ بالاستحسان في الاستنباط. وهذا ما يبرر إعطاءهم تعاريف له بحيث ترغم الآخرين على القبول به وعدم رفضه.

يعرّف أبو إسحاق الشاطبي ومحمد بن عبد الله العربي وهما من مشاهير المذهب المالكي (الاستحسان) بأنه: «العمل بأقوى الدليلَين»[١]، وأنه: «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخّص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»[٢].

وقد ذكرت تعاريف أخرى للاستحسان في هذا المذهب من قبيل: «الالتفات إلى المصلحة والعدل في الاستنباط»[٣]، و: «استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي»[٤].

وبالتأمل في التفاسير السابقة للاستحسان من قبل هؤلاء القائلين به يتضح نكتتان:

أ - إن تعابير المالكية وإن اختلفت في تعريف (الاستحسان)، إلا أنها كانت تنظر إلى معنًى ومفهوم واحد وترجع إلى حقيقة واحدة؛ فإن التعريفَين الثاني والرابع يرجعان في الحقيقة إلى الأخذ بأقوى الدليلَين، وهو التعريف الأول؛ فإن الملاك في تقديم الخاص على العام إنما هو الإقوائية ليس إلا[٥]، ومن جملة ملاكات إقوائية

---

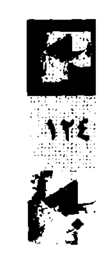
(١) «العمل بأقوى الدليلين»، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٥٠. مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٢.

(٢) راجع: المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.

(٣) محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٦١.

(٤) العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٥) «العام» في أصول الفقه عبارة عن: الدليل الذي يكون موضوعه أوسع من موضوع دليل آخر، و«الخاص» بالعكس. وحيث أن دخول أفراد موضوع العام تحته إنما هو بالظهور الظني لا بالصراحة والقطع، وأن الدليل الخاص بعكس العام أو أظهر منه، فحين التعارض بين هذَين الدليلَين يقدم الخاص، هذا ما ذهب إليه المشهور من توجيه لذلك التقديم.
وذهب البعض إلى ان ذلك التقديم إنما هو لأجل قرينية الخاص على العام. وبناءً على هذا، فإن الخاص مقدم وإن لم يكن صريحًا أو قطعيًّا أو أظهر. راجع: محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، =



دليل ما كما يزعم موافقو الاستحسان، هو موافقته للمصالح العامة وللعدالة، وهو ما جاء في التعريف الثالث، من قبيل: المصلحة في تضمين الأجير المشترك[١] مع أن مقتضى القانون والقياس العام هو عدم الضمان إلا بالتعدي أو التفريط.

وبهذا يتضح أن التعابير المختلفة في تعريف الاستحسان ترجع إلى التعريف المشهور العام له بأنه: «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[٢].

ب - إن التعريف الذي يعرضه المالكية للاستحسان تعريف كليّ عام بحيث لا يبقي أي مجال للمخالفة فيه! فمن يمكنه أن لا يقدم الدليل الأقوى على غيره؟!

نعم، من الطبيعي أنه يمكن الكلام والأخذ والرد في تفسير مناطات الإقوائية ومصاديقها التي اعتبرها هذا المذهب، فعلى سبيل المثال: ما ذهب إليه بعض كتاب هذه الطائفة من لزوم تقديم الدليل الموافق للعرف أو المصلحة بتوجيه أنه دليل خاص أقوى يقدم على الدليل العام[٣]! في حين أن هناك كلامًا كثيرًا عند بعض المذاهب - ومنها الإمامية - في كون صرف العرف أو المصلحة دليلًا معتبرًا ما لم يرجعا إلى أصل معتبر[٤].

والطريقة التي سار عليها المالكية في مقام التعريف بالاستحسان وإعطائه صورةً

= الجزء ٥، الصفحة ٢٠٣. عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول**، الجزء ٦، الصفحة ٤١٤. محمد حسن القديري (تقرأ لأبحاث الخارج الفقهية)، **البيع**، الصفحة ٥٨٩. محمد تقي الآملي، **المكاسب والبيع**، الجزء ١، الصفحتان: ٣٤٨ و٣٤٩. علي كريمي جهرمي، **الدرّ المنضود في أحكام الحدود** (تقرأ لأبحاث الخارج الفقهية)، الجزء ١، الصفحة ٢٨٥.

(١) المقصود من «الأجير المشترك»، هو من يعمل لأجل الجميع، وأما إذا استؤجر في وقت خاص للقيام بعمل خاص لشخص خاص، فهو «الأجير الخاص». راجع: **السنن الكبرى**، الجزء ٦، الصفحة ١٢٢. **موسوعة فقه علي بن أبي طالب** عليه السلام، الصفحة ٢٢.

(٢) مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحتان: ١٢٢ و١٢٣.

(٣) يقول ابن العربي مبينًا لأقسام الاستحسان: «فمنه: ترك الدليل للعرف، كردّ الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة، كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع...». نقلًا عن: أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٥٠.

(٤) وقد تكلمنا بالتفصيل في هذا البحث في الباب الثاني من الفصل الأول من كتابنا: «**الفقه والعرف**».



مقبولةً، هي ما سار عليه الحنفية أيضًا؛ فقد عرفوه بأنه:«العمل بالدليل الأقوى»(١)، وبأنه: «تخصيص القياس والقاعدة بدليل أخص وأقوى منهما»(٢) إلى غير ذلك من تعابير مشابهة أخرى(٣) نسبت إليهم، من جملتها:

«الاستحسان المحكي عن أبي حنيفة هو: الحكم بما يستحسنه [المجتهد] من غير دليل»(٤)، إلا أن هذا التعريف لأجل أنه يعكس صورةً سلبية للاستحسان، فقد قيل في حقه:

وقد أنكر الحنفية هذا المعنى للاستحسان من جهة ضعفه وقبحه؛ فإنه تحكيم لهوى النفس في الاستنباط، ومخالفة لقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾! (**الشورى**: ١٠)(٥).

ب - الاستحسان عند الشافعية والحنابلة

ذكر في حق هذَين المذهبَين أنهما رفضا حجية الاستحسان في الاستنباط، إلى الحد الذي كتب فيه الشافعي رسالةً مستقلةً في ردّه. ومن هنا، فإن بعض التعاريف التي ذكرها هذان المذهبان للاستحسان مما لا يمكن المساعدة عليه، أعني: أنها تعطي صورة للاستحسان بحيث تؤلب الأجواء على رفضه وإبعاده عن ساحة الاعتبار.

فمن باب المثال: ذكر الغزالي الأصولي الشافعي المشهور في هذا المجال أن الاستحسان: «له ثلاثة معان: ١- ما يسبق الى الفهم....، ٢- دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره...، ٣- العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاصّ من القرآن، مثل قوله: «مالي صدقة»، فالقياس

---

(١) تفسير البزودي هذا نسب إلى الحنفية. راجع: عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي**، الجزء ٤، الصفحة ٦. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٢. و....

(٢) مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، الجزء ١، الصفحة ٧٧.

(٣) أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحات ١٨١ إلى ١٨٨.

(٤) إبراهيم بن علي الشيرازي: مصدر سابق، الصفحة ٣٣١.

(٥) بدر الدين محمد الزركشـي، مصدر سـابق، الجزء ٥، الصفحة ٩٣، نقلاً عن: أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحة ١٨٨.



لزوم التصدق بكل ما يسمّى مالًا، لكن استحسن أبو حنيفة التنصيص بمال الزكاة؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (**التوبة**: ١٠٢) ولم يرد إلا مال الزكاة...، وهذا مما لا ننكره، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانًا من بين سائر الأدلة!»[١].

وما سلكه الغزالي الشافعي من طريقة لبيان المقصود بالاستحسان، سار عليه ابن قدامة الحنبلي المشهور[٢]. كما عرّفه ابن حزم الظاهرى من فقهاء أهل السنة المستقلين والمتشددين والرافضين بشدة للاستحسان والقياس، بقوله: «في الاستحسان والاستنباط في الرأي.... إنما جمعنا هذا كله فى باب واحد، لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنًى واحد، لا فرق بين شيء من المراد بها وإن اختلفت الألفاظ، وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال، وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك، وهو استخراج ذلك الحكم الذى رآه»[٣]، ويخاطب القائلين بالاستحسان قائلًا:

«... نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته انت؟ وما الذي جعل أحد السبيلَين أولى بالحق من الآخر؟!»[٤].

وقفة نقدية

ولا بد من الالتفات قبل كل شيء إلى نكتة حساسة ومفصلية في المقام، وهي ضرورة الفصل - في مجال التعريف بمصطلح علمي والبحث فيه - بين حكمه وحظه من الاعتبار - وخاصةً عند المفسر - وبين ماهيته وحقيقته التي يراد التعريف بها، بحيث لا يؤخذ الحكم بنظر الاعتبار في مقام التعريف.

ولو تأملنا في التعاريف التي مرت من الفريقَين: الموافق والمخالف

---

(١) **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٤.

(٢) العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٣) **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٦، الصفحة ٧٥٧.

(٤) مصدر سابق، الصفحة ٧٦٢.



للاستحسان، لرأينا الغفلة التامة عن النكتة السابقة في تلك التعاريف، الأمر الذي سبب قهرًا خطأً فادحًا فيها بحيث تخرج عن الهدف من التعريف من جهة، وعن الموضوعية من جهة أخرى.

ومن المناسب بدلًا عن ذلك الخلط، أن يؤخذ بنظر الاعتبار في مقام التفسير والتعريف جملة من الأمور التي تزيد من دقة واطمئنان الوصول إلى تعريف علمي دقيق، من قبيل: المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، استعمالات المصطلح محل البحث، وسير ورود هذا المصطلح إلى ساحة العلم والنصوص العلمية ذات العلاقة وسر ذلك، والإشارات التي ذكرها مبدعو هذا الاصطلاح في كلماتهم.

ومع أخذ الأمور الموصى بها قبل قليل بنظر الاعتبار، نقول:

(الاستحسان) في اللغة بمعنى: عدّ الشيء حسنًا كما ذكرنا سابقًا، وحيث أن مستعملي هذا اللفظ من فقهاء وأصوليين لم يكن لهم ابتداء قصد لوضع هذا اللفظ لمعنى جديد يختلف عن معناه اللغوي[1]، فلا بد حينئذ من أنهم إنما استعملوه بما يناسب معناه اللغوي العرفي.

وبناءً على ذلك، فإن «عدّ الشيء حسنًا» عنصر لا يقبل التفكيك بينه وبين الاستحسان الاصطلاحي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه ليس في الاستحسان الاصطلاحي تمسك بنص واضح عام أو خاص من القرآن أو السنة، كما أنه لا اعتماد فيه على القياس أو الإجماع.

والشاهد على ما ذكرناه هنا، هو التتبع في النصوص ذات العلاقة بما نحن فيه، والتحقيق في استعمالاته فقهًا وأصولًا. وأما إطلاق الاستحسان على التمسك بالنص أو الإجماع أو القياس، فهو عمل غير موجّه أبدًا، ينم عن خلط واضطراب عظيمَين.

التحقيق المتقدم يكشف لنا عن نكتة هامة، وهي أن صرف العمل بالدليل الأقوى، أو العمل بالخاص في مقابل العام لا يمثل حقيقةَ الاستحسان، وهل تقديم الخبر المتواتر في مقابل خبر الواحد، أو تخصيص آية بآية أخرى يعتبر استحسانًا؟! كلا طبعًا، الأمر الذي يشهد به كتابات أهل السنة أنفسهم.

---

(١) وإلاّ، فلو كان مثل هذه النية موجودةً من البداية، لوصل خبره إلى اللاحقين، وذكرت الشواهد عليه في النصوص ذات العلاقة.



التتبع في النصوص ذات العلاقة، وملاحظة استعمالات الكلمة محل البحث، يهدينا إلى أن مبدعي هذا الاصطلاح صادفوا في مسيرتهم الاجتهادية بعض حالات الخروج عن مورد النص والقانون والقياس العام، وقد عدوا هذا الخروج في هذه الموارد حسنًا، أما من جهة موافقة ذلك للعرف، أو المصلحة، أو المقاصد الكلية للشريعة، واعتبروه من مصاديق الأخذ بالدليل الأقوى والأخص.

وما يدعو للانتباه، هو أنه مع وجود الإحساس بخروج تلك الموارد عما يقتضيه الدليل العام عند مدعي الاستنباط، فبسبب أن هذا الإحساس كان أساسه الذوق أو إدراك المستنبط للمقاصد الكلية للشريعة، لم يمكن إدراج هذه الحالة ضمن إطار واحد من الأدلة أو البراهين وإبراز ذلك للآخرين بصيغة واضحة المعالم.

نعود مرةً أخرى إلى بعض ما ورد من تعاريف للاستحسان:

«الاستحسان: ما يسبق إلى الفهم». «الاستحسان: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»[١].«الاستحسان: عدّ الشيء حسنًا وترك القياس تحقيقًا لمقصد الشارع»[٢]. «الاستحسان: قياس خفي رجّح على قياس جلي»[٣]. «هو عدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس»[٤]. «إنه التفات إلى المصلحة والعدل»[٥]. و... .

ألا تدل العبارات السابقة والكثير من أمثالها في الكتابات ذات الصلة على أن الاستحسان لا يعتمد على دليل واضح محدد مشخص؟

تأسيسًا على الإضاءات المتقدمة وأهمها غض النظر عن القيمة العلمية للاستحسان وحجيته أو عدمها[٦]، نصل إلى حقيقة مفادها أن ماهية الاستحسان

---

(١) راجع: محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٤. سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، الصفحة ٨٩.

(٢) راجع: محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنيبي، مصدر سابق، الصفحة ٥٩.

(٣) راجع: سعدي أبو حبيب، المصدر السابق. العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٦.

(٤) العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٥) محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٦١. كذلك راجع: محمد سعيد رمضان البوطي، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٢.

(٦) سيأتي البحث فيه في الباب الثاني من هذه الدراسة.



إنما تتحقق في حالات عدِّ مدّعِ الاستنباط حكمًا لموضوع ما حسنًا في حال أن حكم نظائر ذلك الموضوع يختلف عن حكم المورد من جهة. ومع عدم دليل معيّن مشخّص ملموس على ذلك الاعتبار من جهة ثانية.

وقد ذكرنا جملةً من النكات التي تستفاد مما ورد في المقام في الحاشية رقم (١٤) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

٥-٣. القياس

لم يقع لفظ على طول التاريخ محلًا للبحث والجدل مفهومًا وحكمًا كلفظ (القياس) وبعض مشتقّاته. ولكن من جهة أن هذا اللفظ ليس من المفردات المحورية المفتاحية في هذه الدراسة، فإننا سنكتفي ببعض الإشارات في المقام، ونكتفي بما كتب من قبل الباحثين الآخرين في هذا المجال[١].

(القياس) في اللغة - بلحاظ كونه مصدرًا ثلاثيًا مجرّدًا ومصدرًا من باب المفاعلة - تقدير الشيء[٢].

والظاهر أن هذه الكلمة حتى عند استعمالها بعنوان كونها مصدرًا من باب المفاعلة، فإن لها معنى الثلاثي المجرد لا الخاصية الغالبة الحاكمة في هذا الباب وهي صدور الفعل من اثنين[٣].

---

(١) من قبيل: **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، عيسى منون. **الفقه والقياس**، سيد أحمد مير خليلي. **دراسات حول الإجماع والقياس**، محمد إسماعيل شعبان. **القياس: حقيقته وحجّيته**، مصطفى جمال الدين. و....

(٢) محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنيبي، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٢. الفيومي، مصدر سابق، الصفحة ٥٢١. الزبيدي، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٤١٦.

(٣) يقول الزبيدي في المقام: «وقايست بين الأمرَين: قدّرت، لم يعبّر فيه بمعنى المفاعلة»، **تاج العروس**، الجزء ١٦، الصفحة ٤٢١.



القياس في الاصطلاح

يعتبر القياس واحدًا من الأنواع الثلاثة للاستدلال في علم المنطق شأنه في ذلك شأن «التمثيل» و«الاستقراء»، نعم، انتقال الذهن في القياس من الكلي إلى الجزئي، خلافًا للاستقراء حيث يكون الانتقال بالعكس، وخلافًا للتمثيل حيث يكون من الجزئي وإليه[١].

وقد ذكر في النصوص الأصولية تعابير مختلفة في مقام التعريف[٢]، حاصل جميعها هو أن القياس عبارة عن: مقايسة موضوع لم يذكر على لسان الدليل (الفرع)، بموضوع مذكور في الدليل (الأصل)، وإثبات حكم الموضوع المذكور للموضوع غير المذكور بجهة المشابهة بين الموضوعَين، والتي يزعم القائس أنها علة الحكم.

وتستعمل كلمة (القياس) أحيانًا في الحالات التي يذكر فيها المقنن علة حكمه، فيحكم الفقيه بالحكم لموضوع لم يذكر في الدليل من جهة الاشتراك في العلة وقياسًا على ما ذكر فيه. إلا أن هذا الاستعمال لكلمة (القياس) يكون مقيدًا عادةً بقيد، كقيد «منصوص العلّة» مثلًا.

ويعتقد البعض أن (القياس) في اصطلاح الفقه وأصوله عند الشافعية والحنابلة، يطلق على معنًى أوسع مما هو عليه عند سائر المذاهب السنية[٣]؛ فإنهم يطلقونه - كما نسب إليهم - حتى على الحالات التي ليس فيها منصوص (أصل) من الأساس، بل يكون المرجع هو ذوق الإنسان ورأيه.

---

(١) راجع كتب المنطق ذات الصلة.

(٢) من قبيل: «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه، لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعلّة جامعة بينهما»، سعدي أبو حبيب، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢. «الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل»، الآمدي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٣. «حمل معلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما»، الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦. «أن يحكم - لما لا نصّ فيه ولا إجماع - بمثل الحكم في ما فيه نصّ أو إجماع، لاتفاقهما في العلّة التي هي علامة الحكم»، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٧.

(٣) راجع: مقدمة كتاب **الشافعية والمصلحة**، محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحات: ٧٤ و٧٥ و١٣٣ و١٥٠ و١٦٥.



ومن هذا المنطلق اعتبر البعض أن قياس الشافعية والحنابلة واسع يضم تحت جناحَيه كلا من الاستحسان والاستصلاح[1].

وهذه النسبة إلى عموم الشافعية والحنابلة وإن كنا نراها قابلةً للتشكيك[2]، إلا أن وجود هكذا اصطلاح لا يمكن إنكاره في الجملة، حيث يقول البعض:

إن معنى القياس في البداية كان الاعتماد على الفهم الظني الشخصي للوصول إلى العلل الواقعية للأحكام الشرعية لكي تكون المعيار في فهم الأحكام. وكان يحمل في ذلك الوقت الخصائص التالية:

١- اكتفاء القائس بالعقل طريقًا لفهم ملاك الحكم ومناطه بدون بحث عن الآثار الشرعية في سبيل ذلك، وهذا هو الوجه في عدم اعتماد الصحابة في قياسهم على نص خاص.

٢- معيارية الفهم الشخصي للقائس في قبول السنة أو ردها، فكان يرفض أو يؤول كل نص يخالف ذلك.

ومن هنا، نسمع الإمام عليًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: «إنّ السنّة إذا قيست مُحِق الدين»[3]، مما دفع بالبعض إلى اعتبار القياس مرادفًا للرأي[4]. وعبّر عنه بعض القانونيين[5] بالقياس الحر، وهو الكلام المطابق للحقيقة؛ فإن المستفاد من الروايات هو أن المستعملين لاصطلاح القياس في ذلك الوقت كانوا يستفيدون منه استفادةً آليةً في سبيل الوصول إلى تشريع الأحكام بحيث تتلاءم واستحساناتهم، متجنبين بذلك بذل الجهد في سبيل

---

(١) راجع: محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحتان: ١٦٥ و١٣٣.

(٢) فالغزالي مثلاً من الشافعية المعتقدين بالقياس، إلا أنه لا يقول به إذا كان بمعنى الاعتماد على صرف الرأي غير المستند إلى النص في المقيس عليه. راجع: **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤١٠ إلى ٤١٣، والصفحة ٤٢٩.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ١، باب البدع والرأي والمقاييس، الصفحة ٥٧، الحديث ١٥.

(٤) فخر الدين محمد الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، الجزء ٢، الصفحة ٣٥٤. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري (شرح صحيح البخاري)**، الجزء ١٣، الصفحة ٢٩١.

(٥) محمد جعفر جعفري لنكرودي، **دائرة المعارف القانونية**، الجزء ٢، الصفحة ٤٥٠، نقلاً عن أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.

الوصول إلى ملاك الحكم عن طريق النص والبحث فيه[١].

ولملاحظة حصيلة البحث والتحقيق في ما يرتبط بالقياس، والنكات المهمة الحساسة فيه، يرجى مراجعة الحاشية رقم (١٥) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

٥-٤. سدّ الذرائع وفتح الذرائع

المفهومان من المفاهيم المركبة التي لا يشوبها أي إبهام من جهة اللغة والعرف. فالسد والفتح واضحان لغةً، وأما الذرائع فهي جمع (ذريعة) بمعنى: الوسيلة.

وهذان المفهومان - وخاصةً المفهوم الأول - يستعملان عادةً في الكتابات الأصولية السنية. فبعضهم يذكرهما إلى جانب القرآن والسنة وسائر المصادر الأخرى، ذاهبًا إلى استخدامهما الاستقلالي شأنها شأن غيرها من المصادر. خلافًا لبعض آخر ذهب إلى إنكار ذلك الاستخدام أو إلى التفصيل فيه على الأقل[٢].

---

(١) أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٤ و٣٥.

(٢) قيل: إن مالكًا وأحمد بن حنبل قد قبلا بسدّ الذرائع، وأنكره أبو حنيفة والشافعي. راجع: مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحة ٥٧٣.
ويعتقد البعض (أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٤٤) بأن هناك إجماعًا على قبول قاعدة الذرائع، وحتى من لم يقبلها للوهلة الأولى، فإنه يقبلها بالنهاية، وأن (من أسقط حكم الذرائع - كالشافعي - فإنه اعتبر في المآل أيضًا). وهبة الزحيلي (**الوجيز في أصول الفقه**، الصفحة ١١٠). ويقول أيضًا: «سدّ الذرائع أصل من أصول الفقه عند المالكية والحنابلة، وأخذ به الشافعي وأبو حنيفة في بعض الحالات وأنكرا في بعض». ويقول محمد بن عاشور في **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الصفحة ٢٦٠: «وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب... ألا ترى أن الجهاد في صورته إتلاف النفوس والأموال، وهو آئل إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن، فكان من أعظم الواجبات» مثل الجهاد مع أنه إتلاف للنفس. «ولكن، لتوقف حفظ الإسلام عليه، صار واجبًا». راجع كذلك: قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحتان: ٣١١ و٢١٢. ومما يجدر ذكره في المقام، هو أن المثال الذي ذكره ابن عاشور لفتح الذرائع، إنما يصح في ما لو قلنا بالوجوب الغيري والمقدمي للجهاد، والحال أن الجهاد وجوبه نفسي لا غيري، وإن كانت كل واجبات الإسلام مقدمةً لحصول بعض الأهداف.



سدّ الذرائع وفتح الذرائع في اصطلاح الفقه والأصول

المقصود من (سدّ الذرائع) - التي يعبر عنها أحيانًا بتعبير «سدّ ذرائع الأحكام» أو «سدّ وسائل الحرام» - هو منع الشريعة الإسلامية المكلف من جميع الوسائل والطرق الموصلة إلى الحرام، والمقصود من (فتح الذرائع)، هو إيجاب الشارع الطرق والمقدمات التي يتوقف تحقق الواجب عليها[1].

وجريًا على العادة، فقد وقع تعريف الاصطلاحَين في شيء من المسامحة التي يجب التحذر منها، فمثلًا: فسر بعضهم (الذرائع) بالمفاسد، و(سد الذرائع) بالمنع من كل ما يوجب المفسدة[2]، في حين أن (الذرائع) إنما هي الطرق والوسائل الموصلة إلى المفسدة لا المفسدة نفسها.

كما فسر بعضهم (الذرائع) بأنها: «منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز»[3]، والحال أن المنع والتحريم ليس داخلًا في ماهية الذرائع وحقيقتها وإنما هو حكمها، وذكر الحكم في تعريف الماهية غير صحيح كما أسلفنا غير مرة.

كما أن البعض أرجع (سد الذرائع) إلى حفظ المصلحة ودفع المفسدة معرفًا لها بقوله: «دفع الوسائل التي تؤدّي إلى المفاسد والأخذ بالوسائل التي تؤدّي إلى المصالح»[4].

العلاقة بين الذرائع ومقدمة الحرام والواجب

أسلفنا أن اصطلاحَي: (سد الذرائع) و(فتح الذرائع) هما تعبيران سنّيان في الأغلب،

---

(١) راجع: محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحتان: ٤٠٥ و٤٠٨. محمد إبراهيم جنّاتي، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٠. نور الدين مختار الخادمي، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) «الذرائع هي المفاسد، وسدّها يعني: منع كل ما يؤدّي إليها»، أحمد فتح الله، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٧، مصطلح (سدّ الذرائع).

(٣) «منع ما يجوز لئلاّ يتطرق به إلى ما لا يجوز»، نور الدين مختار الخادمي، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٤) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢١٠.



وإن كان بعض فقهاء الإمامية كالشهيد الأول قد عبر بهما[1].

والاصطلاح الأبرز عند الإمامية في ما يرتبط بالمقام هو (وجوب مقدمة الواجب) و(حرمة مقدمة الحرام). وهذا ما يفتح الباب أمام سؤال الفرق بين اصطلاح (سد الذرائع) و(حرمة مقدمة الحرام)، وبين (فتح الذرائع) و(وجوب مقدمة الواجب)، فهل هي أمر واحد أم أن هناك فرقًا في البين؟

صرح[2] البعض بعدم الفرق في البين، بينما ذهب البعض الآخر إلى الفرق بين الذريعة والمقدمة[3]. يقول أحد الكتاب في هذا المجال:

«مقدمة الشيء هي الأمر الذي يتوقف عليه وجود الشيء، فالملحوظ فيها توقف حصول المقصود عليها، ولولاها لما تمكن أحد من تحقيق الهدف المقصود، أما الذريعة، فهي الوسيلة المؤدية إلى الشيء، والملحوظ فيها معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود بالحكم...»[4].

ثم أوضح الكاتب المذكور مقصوده طي بعض الأمثلة، فذكر – مثلًا: إن أساس الجدار وقواعده من مقدماته، وأما الدرج الموصل إلى سطح البيت فهو ذريعة، وبناءً على ذلك، فضرب الأرض بالرجل المستلزم لكشف الزينة وإثارة الرجل من قبل المرأة[5] يعتبر (ذريعةً) و(وسيلةً) لا (مقدمةً)؛ فإن افتتان الرجال بالنساء لا يتوقف على هذا العمل من قبلهن، إلا أنه وسيلة من وسائل تلك المفسدة، فإنه من شأنه أن يكون لمفسدة الافتتان.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى سب الكفار، فإنه وسيلة لسبه تعالى من قبلهم[6]، إلا

---

(١) راجع: **القواعد والفوائد**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٩، القاعدة ٢٠٨.

(٢) محمد إبراهيم جناتي، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٠.

(٣) راجع: الشيخ علي كاشف الغطاء، مصدر سابق، الصفحتان: ١١٦ و١١٧.

(٤) وهبة الزحيلي، مصدر سابق، الصفحة ١٠٨.

(٥) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ﴾ (**النور**: من الآية ٣١).

(٦) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (**الأنعام**: من الآية ١٠٨).



أنه ليس مقدمةً لذلك؛ فإن سبه تعالى لا يتوقف على سب المؤمنين[1].

والذي يظهر، أنه مع كل ما بذله الباحث السابق في مقام التفريق بين الذريعة والمقدمة من جهود، إلا أنه لم يكن موفقًا في ذلك أبدًا؛ فإن كلامه يختص بالذريعة غير المنحصرة، والحال أن البحث العلمي كان يقتضي المقايسة بين الذريعة المنحصرة والمقدمة المنحصرة، وبين الذريعة غير المنحصرة والمقدمة غير المنحصرة. ولو كان قد سار على هذا الطريق لما كانت النتيجة هي ما وصل إليه.

والذي يقتضيه التحقيق، هو الاتحاد في المعنى بين الذريعة والمقدمة، فما يجري على أحد المصطلحَين يجري على الآخر، على الرغم من عدم تفريق البعض في المحاورات العرفية بين الاثنَين، كإطلاقهم (الوسيلة) على الدرج و(المقدمة) على وضعه في المكان المناسب له.

إلا أن التفريق في المقام وأمثاله نادر من ناحية، كما أنه مما لا يترتب عليه كبير الأثر من ناحية أخرى، فإطالة البحث فيه مما ليس فيه عظيم فائدة. على أن هناك الكثير من الأبحاث من الإمامية وغيرهم في مجال حكم مقدمة ووسيلة الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه لا نتعرض لها لخروجها عن محور البحث[2].

ونكتفي في المقام بذكر نكتة مهمة، وهي أن سراية حكم ذي المقدمة إلى المقدمة والذريعة إنما هو على أساس حضور المصلحة ودفع المفسدة في الشريعة والفقه، كما أن المعرفة الدقيقة بالمصلحة والبحث في الجهة المسؤولة عن

---

(١) راجع: وهبة الزحيلي، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.

(٢) ومما يناسب المقام ما ذكره الشهيد الأول حيث يقول:

«الذريعة أيضًا تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة، باعتبار ما هي وسيلة إليه، لأن الوسائل تتبع المقاصد: فالواجب: ما وقى به دمه وماله ولا طريق إلا به. وكذا إذا كان طريقًا إلى دفع مظلمة عن الغير، وهو مسلم أو معاهد.

والمستحب: ما كان طريقًا إلى المستحب، كأن يحسّن خلقه للظالم، ليحسن خلقه.

والمكروه: ما كان لمجرد خور في الطبع، لا لدفع ضرر.

والحرام: ما كان طريقًا إلى زيادة شر الظالم وترغيبه في الظلم، ومحرّضًا للمداهن على الانهماك في المعاصي والمثابرة عليها.

والمباح: ما عدا ذلك»، **القواعد والفوائد**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٩، القاعدة ٢٠٨.



تشخيصها، يعتبر من الأبحاث الضرورية في أصول الفقه، وهو ما سيكون مدّ أعيننا في ما سيأتي من أبحاث هذه الدراسة.

كما أننا سنتعرض مستقبلًا أيضًا إلى بحث الفرق الماهوي بين سراية حكم ذي المقدمة إلى المقدمة، أو سد وفتح الذرائع، وبين مقولة: إن «الهدف يبرر الوسيلة»[1].

---

(١) Machaveliesme



الفصل الثاني:
المباني

الهدف من عقد الكلام في هذا الفصل، هو البحث والتحقيق في المباني التي تعتبر الأساس لمسائل البحث الأصلية، والتي سنتعرض لها في الباب الثاني من الدراسة بالإضافة إلى ما يوضح جوانب وسعة نتائج تلك المسائل.

وسيكون الكلام في هذا الفصل في مبحثَين:

المبحث الأول[1]: تبعية أحكام الشريعة للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق وإمكان فهم ذلك

كما أسلفنا في مقدمة هذه الدراسة، فإن الهدف الأصلي من هذا البحث هو بيان مكانة المصلحة في الفقه ونظام استنباط واستخراج الأحكام الشرعية، وكذا بيان الطرق والجهات التي ذكرت أو يمكن أن تذكر من قبل الفقهاء في هذا المجال.

ومن الواضح، أن الوصول إلى الهدف أعلاه يتوقف على فرضَين قبليَّين:

---

(١) تعرضنا للقسم الأول من هذا المبحث (تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد)، في كتابنا: **«الفقه والعقل»** (الصفحات: من ١٠١ إلى ١١٧)، ومن هنا، فإننا سنكتفي في المقام بالإشارة بالنسبة إلى ما تم عرضه هناك، وأما بالنسبة إلى المسائل الأساسية لها البحث، فإننا سنبذل قصارى الجهد فيها.
كما أن كيفية تعاملنا مع هذا البحث هنا تختلف عما كانت عليه في كتابنا: **«الفقه والعقل»**؛ ففي هذا البحث نعتبره البناء للبحث عن المصلحة في الفقه، بينما اعتبرناه ما تحت البناء هناك، حيث بحثنا عن الملازمة بين حكم العقل والشرع، وهذا مايوجه الفرق في طريقة طرح المطالب وما يستنتج منها بين الكتابَين.



الأول: تبعية الأحكام الشرعية - والتي يتكفل الفقه والاستنباط الكشف عنها - للمصالح والمفاسد الموجودة في مرحلة سابقة في متعلق تلك الأحكام، من قبيل: المصلحة في إقامة الصلاة، والصيام، ورد الأمانة، والمعاملة الخالية من الجهل والخطر، والمفسدة الموجودة في خيانة الأمانة، والقمار، وشرب المسكرات.

وبناءً على هذا، فإن إنكار هذه التبعية للمصالح والمفاسد الواقعية، يعني عدم محل من الأساس للكلام عن الهدف المنشود من هذه الدراسة.

الثاني: البحث عن مكانة المصلحة في الفقه لا يتوقف فقط على الفرض القبلي السابق، بل يتوقف أيضًا على القول بإمكان فهم وتعيين الضابطة لذلك وإن لم يكن قد صرح بتلك الضابطة من قبل الشارع.

وبتعبير آخر: لا بد من القول بتبعية الأحكام (للمصالح والمفاسد القابلة للفهم)، وإلا فلن يمكن الكلام حول الهدف المنشود إلا في الموارد المنصوصة من قبل الشارع حتى لو قلنا بأصل التبعية، فإن القول بأصل التبعية ثبوتًا لا يفيد في مرحلة الإثبات والكشف شيئًا كما هو واضح.

وبناءً على هذا، فسنتعرض إلى محل البحث طي مطلبَين:

المطلب الأول: تبعية أو عدم تبعية الأحكام[1] للمصالح والمفاسد الواقعية[2]

أشرنا سابقًا إلى هادفية الشريعة، وذكرنا أن ذلك هو مقتضى النصوص المعتبرة

---

(١) المراد من الحكم في هذا المبحث ما يعم الوضعي والتكليفي، والفعلي والإنشائي، والنفسي والغيري، والعبادي وغير العبادي، والأصلي والتبعي، والواقعي والظاهري من الأحكام.

(٢) على الرغم من محورية هذا البحث وتأثيره الكبير في عدة مسائل في أصول الفقه، من قبيل: مسألة الأجزاء، البراءة، الفقه والمصلحة، إلا أنه لم ينل نصيبه المناسب به من البحث والتحقيق المستقل به، وفي الموارد النادرة التي بحث فيها بحثًا مستقلًا - على حد ما طالعناه في هذا المجال - إنما كان من أجل إثبات وجهة نظر خاصة لم يراع فيها الموضوعية العلمية. من قبيل: «الحكم الأبدي له مصلحة أبدية»، فصلية **رسالة الحوزة** (بالفارسية)، العدد ١٣، ربيع ١٣٧٤ هـ.ش. كما أن بعض الكتابات في المقام لم تسلم من الخلط والتناقض في بعض الأحيان، من قبيل: «بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد» (بالفارسية)، فصلية **فقه أهل البيت** عليهم السلام (بالفارسية)، العدد ٢٩، ربيع ١٣٨٣ هـ.ش.



والعقل السليم، إلا أن ذلك لا يعنى بالضرورة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية الموجودة في متعلق الحكم قبل التعلّق، ولهذا كانت التبعية المذكورة محل البحث منذ القدم وستبقى بحثًا نابضًا بالحياة دائمًا.

وبصورة عامة، فإن هناك ثلاث نظريات في المقام:

١- نظرية الإنكار

وهي النظرية المنسوبة إلى الأشاعرة، وإن كان هناك قليل ممن يقول بها من غيرهم أيضًا!

وبناءً على ما يذهب إليه الأشاعرة في مبانيهم العقائدية، فإنهم يعتقدون بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية[١]؛ وذلك للأمور التالية:

- «أفعال الله لا تتبع الأغراض»[٢].
- «تنزه فاعليته تعالى عن الاستناد إلى العلة»[٣].
- «ليس هناك ما يمكنه تقييده تعالى وصفاته وعمله»[٤].
- «الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع»[٥].

---

(١) وما يجدر التدقيق فيه هنا، هو أنه بناءً على ما يعتقده الأشاعرة، فإن الأحكام لا تتبع المصالح والمفاسد مطلقًا، لا إنها يمكن أن تكون كذلك ويمكن أن لا تكون كذلك. وبعبارة أخرى: ينفي الأشاعرة أصل إمكان التبعية.

(٢) راجع: محمد بن حسين الارموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٧.

(٣) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢٢، الصفحة ١٥٥.
ونص كلامه هناك هو: «وكما أن ذاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة، وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص، فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسةً عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر». (المترجم).

(٤) راجع: محمد محمد المدني، «أسباب الاختلاف بين أئمّة المذاهب الإسلامية»، فصلية **رسالة التقريب**، العدد **الأول**، رمضان ١٤١٣ هـ.ق.، الصفحة ١٧٩. هادي صادقي، «العلاقة بين الدين والأخلاق» (بالفارسية)، فصلية **قبسات**، العدد ١٣، خريف ١٣٧٨ هـ.ش.، الصفحة ٦ وما بعدها.

(٥) راجع: علاء الدين القوشجي، **الشرح الجديد (شرح التجريد)**، مبحث الصفات الإلهية. محمد بن حسين الارموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٢. عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، =



يقول علي بن أحمد بن حزم الظاهرى من أصحاب هذه النظرية:

«ولسنا نقول إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب ... إن العلل كلها منفية عن أفعال اللّه تعالى وعن جميع أحكامه البتة؛ لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر ... ولولا النصوص الواردة بذلك في بعض المواضع، ما حل لمسلم أن يقول: إن اللّه تعالى فعل كذا لسبب كذا، ولا إن له عز وجل في فعل كذا إرادة كذا»[1].

ويقول في رد من ذهب إلى أن مقتضى حكمته تعالى هي ألا يفعل شيئًا إلا لغرض كتأمين مصالح العباد:

«... فإنا لم نسم اللّه تعالى حكيمًا من طريق الاستدلال أصلًا، ولا لأن العقل أوجب أن يسمى تعالى حكيمًا، وإنما سميناه حكيمًا لأنه سمّى بذلك نفسه فقط، وهو اسم علم له تعالى لا مشتق...»[2].

ويبين الفخر الرازي أيضًا عقيدته وعقيدة أصحابه الأشاعرة بقوله:

«الذي يقوله أصحابنا انّ علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح»[3].

ونظرية الإنكار لم تتوقف عند الأشاعرة أو عند الزمان القديم، بل هناك من يقول بها من غير الأشاعرة ومن المتأخرين والمعاصرين. فقد قيل في هذا المجال مثلًا:

«أحكام الشرع تابعة للأمر والنهي الشرعي لا غير، ولا ضرورة أبدًا للقول بأن كل الأوامر تابعة للمصالح والمفاسد، بل من الممكن أن يكون في الشرع أوامر ونواه لا تتبع أية مصلحة أو مفسدة ظاهرية أو حتى واقعية، بل تكون تابعةً صرفًا لاعتبار الشارع المقدس وأمره ونهيه. ولا لزوم لوجود غرض وهدف لذلك الاعتبار الشرعي ثم

= الجزء ١، الصفحة ١١٥. الفخر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ١٢٣.

(١) **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٢٢ و٤٢٣.

(٢) المصدر السابق، الصفحات ٤٣٤ إلى ٤٣٦.

(٣) **التفسير الكبير**، الجزء ١١، الصفحة ١٢٧.



القول بأن الأمر والنهي تابع لذلك الغرض. ولا يبعد ادعاء أن طرح مسألة المصلحة والمفسدة في فقه الشيعة إنما كان تحت تأثير نفوذ آراء وأفكار أهل السنة في مسألة الاستحسان والمصالح المرسلة والقياس مستنبط العلة، وهي بعيدة عن روح مذهب الشيعة.

وعلى أية حال، فنحن لسنا من منكري حسن وقبح الأشياء، إلا أننا لا نقول بوجود الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة في الأحكام.

ونذكر في المقام بعض المؤيدات:

أ - قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ﴾.

حيث يدل على أنه تعالى يحرم بعض الطيبات أحيانًا، فهل يمكن هنا أيضًا أن نقول بأن هكذا محرمات تابعة للمفاسد في المتعلقات؟

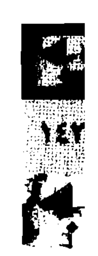
هذه الآية الشريفة تدل بوضوح على أن تلك الأشياء كانت طيبةً إلا أنه تعالى حرّمها، ولربما كانت بعض المحرمات في شريعة الإسلام طيبات حرمت لأجل معصية وظلم بعض الناس، وإنما حكم بحرمتها من جهة التضييق والتشديد. ففي هذه الحالة كيف يمكن البحث عن الملاك والوصول إليه؟

ب - تحريم الصيد يوم السبت على بني إسرائيل شاهدٌ آخر على ما نحن فيه؛ إذ من الواضح عدم الفرق بين سمك يوم السبت وسمك يوم الأحد، فيعلم أن حلّية وحرمة صيد السمك على بني إسرائيل لم تكن تابعةً للمصلحة أو المفسدة الذاتية للصيد، بل ولا الاعتبارية، بل هو صرف تحريم وتحليل من قِبله تعالى.

ج - مسألة نسخ الأحكام، وخاصةً مع ملاحظة قول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث يقول: «جئت لأحل لكم بعض ما حرم عليكم»، فلو كانت الأحكام تابعةً حقيقةً للمصالح والمفاسد، فكيف يمكن تحليل الحرام؟! وماذا سيكون معنى النسخ حينئذ؟! كيف يمكن توجيه مجيء دين جديد؟[1].

---

(١) أحمد عابدي، «المصلحة في الفقه» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦ هـ.ش.، الصفحتان: ١٧٣ و١٧٤.



وعلاوةً على الجهد الذي بذله هذا الباحث من أجل تثبيت نظرية الإنكار، فقد ذكر في مقام رد نظرية التبعية قوله:

«على من يقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أن يلتزم بعدم حرمة شرب قطرة واحدة من الخمر؛ إذ ليس لهذه القطرة أي ضرر أصلًا، كما يلزمه أن يذهب إلى حلّيّة الموسيقى الهادئة التي تريح الأعصاب، والحال أنه لا يمكن لأي فقيه الالتزام بذلك.

وأما إذا قلنا بأن الأحكام ليست تابعةً للمصالح والمفاسد بل هي تابعة صرفًا للأوامر والنواهي، ففي هذه الحالة نقول بأن شرب الخمر حرام ولو كان قطرةً واحدةً، بل سنقول بذلك حتى على فرض أن العلم أثبت يومًا أن الخمر مفيد للإنسان أكثر من فائدة الماء، وهكذا بالنسبة إلى الموسيقى ولحم الخنزير بعد نهيه تعالى عنها.

ولا فرق في هذا الذي قلناه بين العبادات والمعاملات، فحتى لو علمنا يقينًا بالمصلحة الواقعية لبعض العبادات، وأن تلك المصلحة تتحقق بواسطة عمل آخر، فسنقول أيضًا بأن الواجب إنما هو ما أوجبه تعالى دون غيره»[1].

ثم ذكر ثمرةً لنظرية الإنكار قوله:

«مسألة كون الجزاء شخصيًّا يتحمله المجرم، والإشكال بأن دية الخطأ تتحملها العائلة حتى في يومنا هذا الذي ليس فيه تلك العهود والمواثيق القبلية التي كانت على عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهكذا بالنسبة إلى إرث المرأة وقضائها، و...، كل هذه المسائل التي وقعت محلًّا للانتقاد من قبل البعض لو قلنا بالتبعية، لن يكون لها مجال بناء على ما هو الصحيح من عدم التبعية، وعليه، فلا بد في كل هذه المسائل من العمل على طبق المنهج التقليدي السابق؛ فإن الملاك إنما هو أمر ونهي الشارع وكلامه لا المصالح والمفاسد وتنقيح المناط، يقينيًّا كان أم ظنيًّا»[2].

وبناءً على هذه النظرية، فلن يقتصر الأمر على عدم المصلحة والمفسدة الواقعية في كل واحد من الأحكام، بل لأن الأحكام الشرعية فعل من أفعاله تعالى،

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٧٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٧٧.



وأفعاله تعالى غير مقيدة ولا محدودة بغرض من الأغراض، فإن كل الأحكام وكل المنظومة التشريعية، بل حتى الدين لن يكون له هدف يسعى لتحقيقه.

وعليه، سيكون الكلام عن «المصلحة»، و«علل الشرائع والحكمة الجزئية للأحكام»، و«مقاصد الشريعة والدين الكلّية»، كله كلامًا عبثًا لا طائل منه بل لا مجال له من الأساس!

المباني العقلية والنقلية لنظرية الإنكار

ونظرية الإنكار تعتمد على مبنيَين: عقلي فلسفي، ونقلي.

أما المبنى العقلي فقد أوضحه أصحاب هذه النظرية في ما حاصله:

إن تعيين إطار لأفعاله تعالى وتشريعه للأحكام - وإن كان تحت عنوان الغرض والباعث - ينافي ألوهيته تعالى وتنزيهه وقدسيته، لا سيما إذا اعتبرنا أن الهدف هو مصالح العباد! ومن هنا، يعتقد بعض الفلاسفة بأن: «العالي من جهة كونه عاليًا لا يصدر عنه عمل للداني»[1].

وأما المبنى النقلي لنظرية الإنكار، فهو التمسك ببعض الآيات والروايات التي استند إليها أصحاب النظرية أو يمكن التمسك بها من قبلهم. من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (سورة **الأنبياء**: ٢٣)، فقد ذكر الفخر الرازي بعد تقريب الاستدلال بهذه الآية على نفي الغرض والعلّة في أفعاله تعالى ثمانية وجوه بعنوان الأساس النظري للنظرية، منها:

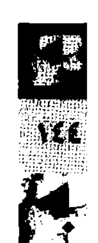
«أن من فعل فعلًا لغرض، فإن قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة، فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثًا، وإن لم يقدر، فهو عاجز»[2].

ومن جملة الأدلة التي استند إليها القائلون بنظرية الإنكار أيضًا، هي الروايات الدالة على وجوب دفع ثلاثين جملًا في قطع ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ووجوب

---

(١) راجع: الحاشية رقم (١) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) **التفسير الكبير**، الجزء ٢٢، الصفحتان: ١٥٥ و١٥٦.



عشرين في قطع الأربعة[١]، ومقتضى التبعية خلاف ذلك[٢].

والدليل الآخر الذي يمكن الاستناد إليه في المقام، هو بعض الروايات الدالة على حصر التحليل والتحريم في المعاملات بالكلام[٣]، والحال أن تغيير العبارة ليس له أي تأثير في واقع المعاملة! فلو كانت الحلّية والحرمة والصحة والبطلان تابعةً في المعاملات للمصالح والمفاسد الموجودة في المعاملة، للزم عدم تبعية الأحكام للكلام، بل كان اللازم أن يكون المتبع هو واقع المعاملة، فيكون هو المحور في التحليل والتحريم لا الكلام.

كان ما تقدم عرضًا لغاية ما يمكن أن يطرح دليلًا لنظرية إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وسيأتي بيان الموقف من هذه الأدلة عند الكلام في أدلة النظرية الثالثة من النظريات المطروحة في المقام.

٢- نظرية الإثبات

وفي مقابل نظرية الإنكار تأتي نظرية إثبات تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

ويعتقد أصحاب هذه النظرية بتبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد الموجودة مسبقًا في متعلقاتها[٤]، وإن كان من الممكن أن لا تكون تلك المصالح

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحات ٢٩٩ إلى ٣٠١. محمد بن إدريس الشافعي، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٢٢٩. محمد بن أحمد السرخسي، مصدر سابق، الجزء ٢٦، الصفحة ٧٤.

(٢) راجع: أحمد عابدي، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤.

(٣) «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأربحك كذا وكذا؟ قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به، إنما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام». محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٧٥، الصفحة ٢٠١، الحديث ٦. راجع أيضًا: محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٧، كتاب التجارات، باب البيع بالنقد والنسيئة، الصفحة ٦٠، الحديث ٢١٦. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، كتاب التجارة، أحكام العقود، الباب ٨، الصفحة ٥٠، الحديث ٤، و الجزء ١٩، كتاب المزارعة، الباب ٨، الصفحة ٤١، الحديث ٤، و الصفحة ٤٣، الحديث ١٠ و....

(٤) راجع: فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، الجزء ١١، الصفحة ١٢٧. السيد المرتضى علم الهدى، =



والمفاسد قابلةً للكشف والفهم.

يقول الشهيد المطهري في المقام:

«من الجهات التي تشير إلى انسجام التعاليم الإسلامية مع طبيعة الإنسان وفطرته، وتعطي هذه التعاليم الخلود والبقاء، هي رابطة العلية والمعلولية بين تلك التعاليم والمصالح والمفاسد الواقعية، وترتّب الأحكام من هذه الجهة... فقد أعلن في الإسلام أن الأحكام تابعة لسلسلة مصالح ومفاسد واقعية، كما أعلن أن هذه المصالح والمفاسد ليست ذات درجة واحدة»[1].

وقد نسبت هذه النظرية إلى جميع العدلية أحْيانًا، كما نسبت إلى مشهورهم أحيانًا أخرى[2]، إلا أن التتبع في الكلمات والآراء يقتضي عدم الاطمئنان إلى هكذا نسبة[3]، وإن كان أصحاب هذه النظرية من العدلية كثر.

المباني العقلية والنقلية لنظرية الإثبات

تستقي نظرية الإثبات - كما نظرية الإنكار - أسسها من مبان عقلية ونقلية نتعرض لها في ما يلي:

أما بالنسبة إلى المبنى العقلي لهذه النظرية، فيمكن تقريبه بواسطة التمسك بقاعدة استحالة الترجيح بلا مرجح؛ فإن إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

= مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٥٧٠ إلى ٥٧٢. محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، القاعدة ٧، الصفحتان: ٣٨ و٣٩. و الجزء ٢، القاعدة ٢٢٣، الصفحات ٢١١ إلى ٢١٣. و....

(١) **مجموعة الآثار** (بالفارسية)، الجزء ٣، الصفحة ١٩٣.

(٢) راجع: الشيخ محمد تقي الأصفهاني، **هداية المسترشدين**، الصفحة ٢١١. الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الصفحة ٢٧٣. محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٢. جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول** (تقريرًا لأبحاث السيد الإمام الأصولية)، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٥. حميد مجيد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٢. مرتضى الحسيني الفيروز آبادي، **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٢٤٩.

(٣) يأتي توضيحه في ما سيأتي من هذا المطلب.



الواقعية، وقطع ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد نفس الأمرية، مستلزم لاختيار الشارع للوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة بإرادته بدون أن يكون هناك جهة أو علّة خاصّة باعثة على ذلك الاختيار، وليس هذا إلا الترجيح بلا مرجح!

يقول صدر الدين الشيرازي في بحث تحت عنوان «ظلمة وهمية»:

«فرقة زعمت أن الله - سبحانه - خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام»[1].

ثم يقول في مقام نقد ذلك:

«... إن الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه، وفي كل من الأمثلة الجزئية التي تمسّكوا بها... مرجّحات خفية... وأقلّها الاتصالات الكوكبية، والأوضاع الفلكية، والهيئات الاستعدادية»[2]!

وأما المبنى النقلي لهذه النظرية، فهو النصوص الدالة على وجود المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام. والتي يمكن تقسيمها بصورة عامة إلى قسمَين رئيسَين:

أ - النصوص التي تتعرض بعد بيان الحكم إلى المصلحة والمفسدة الكامنة في متعلقه. من قبيل: ما جاء بعد أمره تعالى بإقامة الصلاة، من قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (سورة **العنكبوت:** ٤٥).

وكما يلاحظ هنا، فإن (طبيعة الصلاة) من وجهة نظر القرآن جوهرة يترتب عليها المنع من الأمور القبيحة والفحشاء والمنكر.

وكذا ما ذكره القرآن الكريم من: إعداد الأرضية للتقوى بالنسبة إلى الصائم[3]،

---

(١) **الأسفار الاربعة**، الجزء ١، الصفحة ٢٠٨.

(٢) مصدر سابق، الصفحة ٢٠٩.

(٣) ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (**البقرة**: ١٨٣). راجع أيضًا: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٠، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم، الصفحات ٧ إلى ١٠.



انتظام أمور الناس[1]، تطهير وتزكية المزكي[2]، فلسفةً وحكمةً للإلزام بالصيام والحج والزكاة، وكذا ما ذُكر فلسفةً للأمر باجتناب بعض المعاصي من مفسدة، كالرجاسة الموجودة في الخمر والميسر والأنصاب والأزلام[3].

كما يذكر القرآن الكريم في بيان عامّ قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (سورة **النحل**: ٩٠).

كما أن الكثير من الروايات كشفت عن المصالح الموجودة في متعلق الأوامر، أو المفاسد الموجودة في متعلق النواهي[4]، وقد يكون أجمعها الخطبة المعروفة للزهراء سلام اللّه عليها[5].

وهكذا ما خاطب به أمير المؤمنين عليه السلام الإمام الحسن عليه السلام في كلام موجز شامل استند إليه المعتزلة[6] أيضًا، حيث يقول: «فإنه لَمْ يأمُرْك إلا بِحَسَنٍ، ولم ينهَك إلا عَن قبيحٍ»[7].

ومن جملة الروايات التي قد يصح الاستناد إليها في المقام للوهلة الأولى، رواية النبي صلى الله عليه وآله المعروفة المتواترة معنًى، حيث يقول (عليه وعلى آله السلام) في حجة الوداع:

«واللّه، ما مِنْ شيءٍ يقَرِّبُكمْ مِنَ الْجنّةِ ويباعِدُكم مِنَ النّار إلا وَقَد أمَرتُكم به، وما

---

(١) ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ (**المائدة**: ٩٧).

(٢) ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (**التوبة**: ١٠٣). راجع أيضًا: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مصدر سابق، الجزء ٩، كتاب الزكاة، الصفحات ٩ إلى ١٥.

(٣) ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ (**المائدة**: ٩٠).

(٤) ألّف جمع من الباحثين كتابًا مستقلاً في هذا المجال. راجع: الشيخ آقا بزرك الطهراني، **الذريعة**، الجزء ١٥، الصفحات ٣١٢ إلى ٣١٤.

(٥) راجع الحاشية رقم (٥) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٦) راجع: سيد علي نقي فيض الإسلام، **ترجمة وشرح نهج البلاغة**، الصفحة ٩٢٠.

(٧) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الرسالة ٣١، الصفحة ٩١٩.



مِن شيءٍ يقَرِّبُكم مِنَ النَار ويباعِدُكم مِنَ الجنَّةِ إلا وقد نَهَيتُكم عَنهُ»[١].

بتقريب: أن أفعال العباد قبل تعلق الأحكام قد صورت على أنها مما يقرب من الجنة ويبعد من النار وبالعكس، وليس ذلك إلا من جهة المصالح والمفاسد نفس الأمرية والآثار الوضعية المترتبة على هذه الأفعال.

ب - النصوص التي ورد فيها نفي أي جهة أخرى لجعل الأحكام غير وجود المصلحة أو المفسدة في متعلق تلك الاحكام. كالرواية التي تبين أن علة تحريم الميتة والدم هو الضرر الموجود فيهما، ثم يقول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «إن اللّه تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحل لهم ما سوى ذلك من رغبة فيما أحل لهم، ولازهد فيما حرم عليهم»[٢].

وبناءً على رواية وردت عن الإمام الرضا عَلَيْهِٱلسَّلَامُ حيث يقول لمحمد بن سنان: «جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن اللّه تبارك وتعالى لم يحل شيئًا ولم يحرمه لعلّة أكثر من التعبد لعباده بذلك، قد ضل من قال ذلك ضلالًا بعِيدًا وخسِر خسرانًا مبِينًا؛ لأنه لو كان ذلك، لكان جائزًا أن يستعبدهم بتحليل ما حرم وتحريم ما أحل حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البر كلها [...] إذًا العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره»[٣].

وسنتعرض في ما سيأتي من المطلب إلى نقد وتحقيق هذه النظرية.

٣- نظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية أو تبعية التشريع للمصلحة في الجعل

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى عدم صحة نظرية عدم التبعية ومخالفتها للعقل والنقل. فردّوا جميع ما تمسك به أصحاب تلك النظرية أو ما أثاروه من شبهات كما سيأتي بيانه في هذا المطلب.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٢، باب الطاعة والتقوى، الصفحة ٧٤.

(٢) عبد علي الحويزي، **نور الثقلَين**، الجزء ١، الصفحة ١٥٣.

(٣) ورد ذلك في **علل الشرائع**، الجزء ٢، الصفحة ٥٩٢. وراجع أيضًا: **فقه الرضا** عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، الصفحة ٢٥٤، الحديث ٣٧.



هذه من جهة، ومن جهة أخرى، فإنهم اعتبروا نظرية التبعية المطلقة بالمعنى الذي سبق ذكره[1]، نظريةً بلا دليل؛ فإن الأدلة التي أقيمت عليها باطلة كما سيتبين بعد ذلك، بل هي مخالفة لبعض الأخبار المطلقة المعتبرة[2].

ويعتقد أصحاب هذه النظرية - والتي سنعبر عنها بنظرية الاعتدال - بأن تشريعه تعالى - شأنه شأن غيره من أفعاله جل وعلا، بل وأفعال جميع الحكماء - تابع لأغراض ودوافع. وهذا الغرض من جهة أنه علة غائية لفاعليته تعالى، فإنه ليس خارجًا عن ذاته؛ فإن غير ذاته تعالى من جهة أنه دان فإنه لا يمكن أن يكون علةً غائيةً له تعالى (العالي لا يفعل لأجل السافل شيئاً)[3]. إلا أن هذا الغرض من جهة أنه سبب لفعله تعالى الخاص، فهو خارج عن ذاته[4].

وذلك الغرض - حسب ما بينته النصوص التي لا حصر لها حين تكلمت عن الهدف من بعث الرسل وإنزال الكتب[5] - ليس إلا مصلحة المكلّفين والعباد.

ولكن، يجب الالتفات إلى أن تحقيق هذه المصلحة ليس بمجرد إيجابه تعالى للأعمال ذات المصلحة الأكيدة ونهيه عن تلك التي فيها مفسدة أكيدة، بل تتحق المصلحة السابقة أحيانًا بنفس التشريع وصرف الأمر والنهي[6]، وبدون أن يكون هناك مصلحة قبلية في المتعلق أو حتى مصلحة في امتحان المكلف، حيث يمكن في

---

(١) أي: على نحو تبعية المعلول للعلة.

(٢) سنشير إلى بعضها في هذا المطلب.

(٣) تعرضنا لتوضيح ذلك في الحاشية رقم (١) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٤) يقول صدر المتألهين الشيرازي في هذا المجال:
«إن هناك فرقًا بين طلب اللّمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلًا، وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينًا في الصدور وموجودًا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة. فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقّه (جلّ اسمه)... فقد تبين أن اللمية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات، أو بمعنى صدوراتها وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته»، **الأسفار الاربعة**، الجزء ٦، الصفحتان: ٣٢٦ و٣٢٧.

(٥) راجع مثلاً: سورة **البقرة**: ١٢٩، ١٥١، ١٨٣، ٢١٢. **آل عمران**: ١٦٤. **المائدة**: ٩٧. **التوبة**: ١٠٣. **الحديد**: ٢٥. **الجمعة**: ٢.

(٦) الظاهر أنه ليس هناك مصداق لحالة أن يكون هناك مصلحة لصرف الأمر والنهي، والقصد من ذكره هنا مجرد الاستيعاب لجميع ما يمكن من أقسام.



بعض الحالات أن تكون المصلحة في التشريع، وفي امتحان المكلف[1] بدون أن يكون هناك أي مصلحة في فعله، أو في متعلق الأمر أو النهي. نظير الأوامر والنواهي الواقعية التي يصدرها الشارع بقصد تربية الإنسان وتقوية روحية التعبد لديه في العبادات، بل حتى في المعاملات أحيانًا. فكأنما هناك مصلحة في نفس سلوكه[2] وعمله طبق إرادته تعالى، وإن لم يكن هناك مصلحة أو مفسدة قبلية في المتعلق.

وعليه، فإن في الأحكام الإلهية – بناءً على قبول أصل التبعية – أربعة احتمالات يمكن تصورها:

١- تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية السابقة الوجود.

٢- تبعية الأحكام للمصلحة الموجودة في التشريع.

٣- تبعية الأحكام للمصلحة الموجودة في التشريع وفي امتحان المكلّف وانقياده.

٤- تبعية الأحكام للمصلحة الموجودة في التشريع وفي امتحان المكلّف وانقياده وإطاعته.

والإصرار على قطع أي علاقة بين المصالح والمفاسد الواقعية ونفس الأمرية وبين الأحكام الإلهية في هذه النظرية، إنما هو بمعنى أن تلك الأحكام الشرعية ليس من الضروري أن تكون تابعةً لمصالح ومفاسد واقعية في المتعلق، كما أنه ليس من الضروري اعتبار الحكم الشرعي دليلًا على هكذا مصلحة أو مفسدة.

فمن باب المثال: إن كان الصيام واجبًا في شهر رمضان وحرامًا يوم عيد الفطر، فإنه ليس دليلًا على وجود المصلحة الحتمية في الأول والمفسدة الحتمية في الثاني، ولكن، في كل حالة يحكم العقل فيها بوجود مصلحة لازمة التحصيل[3] في الفعل،

---

(١) الأوامر والنواهي الصورية الامتحانية من هذه المجموعة.

(٢) استفيد هذا التعبير من كلمات الشيخ الأنصاري في بحث التعبد بالإمارات. راجع: **فوائد الأصول**، الصفحات ٢٧ إلى ٢٩.

(٣) ذكر قيدي: «لازم التحصيل» و«لازم الترك»، من جهة عدم الدليل على اعتبار الشارع في غير هاتَين الحالتَين، إلا أن يكون هناك دليل خاص على اعتباره، ومن هنا، فإننا نذهب إلى جريان قاعدة =



أو مفسدة لازمة الترك فيه، فإنه لا محيص من وجود حكم شرعي بلزوم العمل في الفرض الأول وحرمته والمنع منه في الفرض الثاني، وهذا هو الذي يعبر عنه فقهاء المسلمين بقاعدة الملازمة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع).

وعليه، فإن قطع العلاقة بين المصالح والمفاسد الواقعية وبين الأحكام الإلهية، إنما هو من جانب واحد لا من جانبَين[1].

مكانة هذه النظرية العلمية

ويمكن نسبة النظرية السابقة إلى الكثير من أصحاب الفكر والتحقيق، من قبيل:

أ - الآخوند الخراساني، حيث يقول:

«لتبعية الأحكام الظاهرية للمصلحة في نفسها لا في المتعلقات وإن قلنا به في الواقعيات»[2].

وهذا الكلام وإن عبر عن عقيدة مشهور العدلية في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية السابقة على تعلق الحكم[3]، إلا أنه مما يقبل التأمل والنقد.

ب - المحقق الخوئي، حيث يقول:

«إن الأحكام الوضعية ليست متعلقةً بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفية

= الملازمة في حيطة المصالح لازمة التحصيل والمفاسد لازمة الاجتناب، وإثبات الوجوب والحرمة الشرعيَّين بها، وأما في غير هذَين الموردَين، فإن القاعدة لا تجري فلا تثبت الاستحباب أو الكراهة؛ لعدم الدليل عليه.

وبناءً على هذا، فإنه يمكن القول ببطلان بعض ما ذهب إليه البعض من لزوم ملاحظة المصلحة أو المفسدة الخالصة وجعل الحكم على طبقهما. مثل ما ذكره العلامة الحلي من قوله: «الأحكام إنما شرّعت للمصالح ووضعت لمنافع العباد، وهو ظاهر قد ثبت في علم الكلام، فكل مصلحة لا مفسدة فيها وجب في حكمته تعالى مشروعيتها». راجع: **مختلف الشيعة**، الصفحة ٣٩٧.

(١) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١١٥ و١١٧.

(٢) **حاشية على فرائد الأصول**، الصفحة ٢٥١.

(٣) راجع: **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٢.



تابعةً للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل الأحكام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالبًا،كما في الملكية والزوجية ونحوهما، فلا معنى لكون متعلقاتهما ذات مصلحة أو مفسدة، بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد في جعلها وإنشائها»[1].

فمن باب المثال: المفسدة والمصلحة في نفس شرب الخمر وأداء الصلاة، فيتعلق بالأول التحريم وبالثاني الوجوب، وأما تأثير (المعاطاة) أو(العقد بالعربية) في الملكية والزوجية، فليس بمعنى أن في المعاطاة والعقد بالعربية مصلحة سابقة على تعلق الحكم بهما. ففي هذه الموارد، فإن المصلحة في نفس جعل الحكم وهو سببية المعاطاة للنقل والانتقال، وسببية العقد للزوجية.

ويشير هذا البيان إلى أن المراد من عبارة: «الأحكام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد في جعلها وإنشائها» في كلام المحقق الخوئي، هو جعل وإنشاء الحكم بالإضافة إلى امتثاله خارجًا، وإلا، فلو كان المراد هو صرف الجعل والإنشاء، لما لزم إبلاغ الحكم وتطبيقه من قبل المكلف، والحال أنه ليس كذلك قطعًا.

ج - عز الدين حسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائي)، حيث يقول:

«الطهارة والنجاسة ليس مدارهما على العقل كبعض الأفعال، ولا على معنًى في ذات الطاهر يقتضي طهارته وفي النجس يقتضي نجاسته على الظاهر؛ لأنهما ذوات، بل هما تعبّد محض متلقًّى من الشارع لأجل تكليف عباده، فيثيب الطائع، ويعاقب العاصي، كطهارة العصير أولًا، ونجاسته إذا غلى، وطهره إذا ذهب ثلثاه. ويجوز أن يكون لأمر عارضي، وكذلك أكثر العبادات والأحكام التي لا يعقل معناها، كوجوب العدة مع عدم الدخول، ووجوب صوم آخر يوم من رمضان، وتحريم صوم العيد واستحباب صوم ما بعده، فإن مقصود الباري من ذلك مجرد الانقياد والتسليم، وذكر بعض العلماء أن العبادات التي لا يعقل معناها أفضل؛ لأن الانقياد والتسليم لأمر اللّه فيها أكثر»[2].

---

(١) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، الجزء ١، الصفحتان: ٤٥ و٥٠.

(٢) **العقد الطهماسبي (العقد الحسيني)**، الصفحة ٣، نقلاً عن: جواد فخّار الطوسي، «العلاقة بين =



ويقول السيد عبد الأعلى السبزواري من الفقهاء والأصوليين المعاصرين في تفصيل آخر غير ما ذكر في الكلمات السابقة:

«هناك أحكام كلية في الدين الإسلامي يعبر عنها بالقوانين العامة، ولا شك في أن هذه القوانين لها وجود واقعي، ولها ملاكاتها من المصالح والمفاسد، كما في الأحكام الكلّية للعبادات والمعاملات... وأما في الأحكام الجزئية، كأحكام الشكّ والسهو، فلا دليل على وجود واقعي لهذه الأحكام فوق وجودها في عالم التشريع؛ إذ لا دليل على صدور هذه الأحكام عن مصالح ومفاسد واقعية...»[١].

ولا ينبغي الريب في أن هناك من يذهب إلى النظرية محل الكلام غير من ذكرنا كلماتهم هنا، فإن التتبع الأكثر في هذا المجال يصل بنا إلى تفصيلات أخرى، إذ يعتقد البعض على سبيل المثال، بأن المصلحة في العبادات إنما هي في أصل الطلب والإلزام لا في متعلقه؛ من جهة أنه قد أخذ فيها وفي ترتب المصلحة عليها قصد القربة والأمر، وهذا لا معنى له قبل تعلق الأمر الشرعي بها؛ إذ لا بد من وجود الأمر أولًا لكي يقصد[٢].

والظاهر أن هذه النظرية لو لم تكن أشهر من النظرية السابقة فإنها ليست بأقل منها في ذلك. والظاهر أيضًا أن نسبة النظرية الثانية (التبعية المطلقة) إلى العدلية إنما هو توهم لا أكثر؛ فإن مقتضى مذهب العدلية – على ما صرح به البعض[٣]– هو

= الفقه والأخلاق ورأي الإمام (رضوان الله عليه) في ذلك»، **الإمام الخميني والنظريات الأخلاقية العرفانية**، المقالات الأخلاقية ١ (بالفارسية)، الصفحة ٦٥.

(١) نقلاً عن السيد بحر العلوم، «وقفة في نظر السيد عبد الأعلى السبزواري»، فصلية **الفقه** (بحث جديد في الفقه الإسلامي) (بالفارسية)، العدد ٢٣، الصفحة ٢٨٠.

(٢) «يكفي حسن التكليف وثبوت المصلحة في نفس الطّلب والإلزام من دون أن يكون مصلحةً ومفسدةً في الواجب والحرام، كما هو كذلك في غير مورد من الموارد، منها: الأوامر الامتحانية، ومنها الأوامر في الواجبات والمستحبّات العبادية؛ إذ الطّلب فيهما لم يتعلّق بالراجح، وما فيها المصلحة، فإنها بدون قصد القربة غير راجحة ولا مما فيها المصلحة مع أنها كذلك متعلّقة للطّلب، ضرورة أنّ مثل قصد القربة من القيود، إنما يكون ناشئة من الطّلب، فكيف يمكن أن يكون مأخوذًا في المطلوب، فهي إنما يقع راجحةً بعد الأمر إذا قصد بها التقرّب لا قبله، فيكون الطلب متعلّقًا بغير الراجح عقلًا...». راجع: المحقق الخراساني، **حاشية على فرائد الأصول**، الصفحة ٣٣٥.

(٣) «ما قد يتوهم واشتهر من أن مصبّ الأوامر والنواهي على مذهب العدلية ذو مصالح ومفاسد في =



أن الأحكام الإلهية ليست عبثًا بدون هدف، وأما أن تكون تابعةً للمصالح والمفاسد نفس الأمرية والواقعية، فليس صحيحًا.

وما يجب أن لا يغيب ذكره في المقام، هو أن هناك احتمالًا بأن مراد القائلين بنظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، إنما هو وجود الحكم الشرعي حيثما كانت المصلحة اللازمة التحصيل والمفسدة اللازمة الترك، وهو مفاد قاعدة الملازمة التي لا سبيل إلى إنكارها وردّها، وهي التي ذهب إليها جميع العدلية أو الغالبية العظمى منهم[1]، وأما أن يكون هناك مصلحة أو مفسدة قبلية في المتعلق حيثما كان هناك دليل شرعي، فذلك ليس مرادًا لأصحاب هذه النظرية.

ومن الواضح، أنه لو بنينا على هذا الاحتمال، فإن النظرية الثانية ستخرج من ساحة البحث والتحقيق، وسيلزم ان نعتبر النظرية الثالثة هي النظرية التي يقول بها العدلية جميعهم.

وما يقوي الاحتمال المذكور، هو ما ذكره بعض الأصوليين كالشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني بعد ذهابهم إلى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، من أن مبنى تلك النظرية هو القانون المعروف بأن «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية»، والذي مفاده – حسب ما صرح به البعض – هو عين قانون الملازمة[2][3].

وعلى كل حال، فعلى أساس ما سيأتي من كلام في هذا المطلب، فإننا نذهب إلى النظرية الثالثة، كما نؤكد على نكتة مهمة في المقام، وهي لزوم عدم الخلط بين قانون الملازمة وبين التبعية المطلقة للأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

فالذي نقول به، إنما هو دلالة المصلحة والمفسدة الملزمتَين على الحكم الشرعي (قاعدة الملازمة)، وأما دلالة الحكم الشرعي على المصلحة والمفسدة الواقعيتَين (التبعية المطلقة) فلا دليل عليه.

= غير محلّه، والذي يقتضيه مذهب العدلية أن لا تكون الأحكام جزافيةً ليس إلا»، السيد مصطفى الخميني، **تحريرات في الأصول**، الجزء ٣، الصفحتان: ٣١٣ و٣١٤.

(١) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ٧٥ و٧٦، و الصفحات ٩٧ إلى ١٠١.

(٢) المصدر السابق، الصفحات ١١٧ إلى ١١٩.

(٣) (٣) **فرائد الأصول**، الصفحة ٢٧٣. **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٢.



نقد مباني النظريتَين: الأولى والثانية، وبيان المبنى العقلي والنقلي للنظرية الثالثة[1]

وفي مقام تبيين وتوضيح النظرية الثالثة، فقد ذكرت بعض المدعيات نتناولها في ما يلي:

أ - إن نظرية إنكار التبعية مخالفة للعقل والنقل، وتشريعه تعالى تابع لغرض وعلة غائية.

ب - إن نظرية التبعية المطلقة للأحكام للمصلحة والمفسدة في المتعلق تخالف بعض النصوص الدينية.

ج - حيثما كان مصلحة لازمة التحصيل أو مفسدة لازمة الاجتناب، فهناك حكم بالوجوب في الحالة الأولى وبالحرمة في الثانية.

مخالفة نظرية الإنكار للعقل والنقل

ويمكن - تبعًا لبعض النصوص[2] والكلمات[3]- تقريب المدعى الأول بصورة قياس من الشكل الأول كما يلي:

«كل عمل ليس من ورائه علة وغاية فهو عبث، والعبث قبيح يستحيل صدوره منه تعالى، فكل عمل ليس من ورائه علة وغاية يستحيل صدوره منه تعالى».

ومما يثير العجب، أنه على الرغم من حكم العقل القطعي وقيام العشرات

---

(١) نتيجةً للارتباط الوثيق بين مباني النظريتَين السابقتَين ومباني النظرية الثالثة في هذا البحث، آثرنا عدم الفصل بينها في البحث.

(٢) عن الإمام الرضا عَلَيهِ‌السَّلَامُ في ما جمعه الفضل بن شاذان عنه عَلَيهِ‌السَّلَامُ أنه قال: «إن سأل سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلًا من الأفاعيل لغير علّة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل. فإن قال: فأخبرني لم كلّف الخلق؟ قيل: لعلل...»، محمدباقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٦، الصفحة ٥٨.

(٣) يقول الخواجه نصير الدين الطوسي في **تجريد الاعتقاد**: «ونفي الغرض يستلزم العبث» ويقول العلامة الحلي في توضيحه: «إن كل فعل لايقع لغرض فإنه عبث، والعبث قبيح، واللّه تعالى يستحيل منه القبيح»، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٢٣٨.



من النصوص المعتبرة قرآنًا[1] وسنةً[2] على أن أفعاله تعالى تابعة لغرض وعلة، يصر البعض على أن أفعاله تعالى ليست كذلك، متمسكين خطأً بقانون أن «العالي لا يفعل لأجل السافل شيئًا»!

وأما سائر ما نقلناه عن هؤلاء سابقًا من وجوه لما ذهبوا إليه من نظرية الإنكار، فكلها ضعيفة لا تستند إلى أساس صحيح!

فما تمسكوا به – مثلًا – من قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (سورة **الأنبياء**: ٢٣)، لا أنه لا يستلزم المدعى فقط، بل هو دال – طبقًا لبعض النصوص[3] والتفاسير- على العكس[4]، وأن أفعاله تعالى كلها تصدر في إطار الحكمة وتحت ظلها.

وعلاوةً على ذلك، أوليس اللازم مراعاة حكم العقل السليم والنصوص المعتبرة حين التفسير؟ أوليس نفي الغرض في المقام ينافي حكم العقل والنص؟ فلا يجوز على هذا أن نفسر الآية بطريقة تنافي سائر الأدلة الأخرى حتى على مستوى المنافاة الظاهرية.

وأما ما سبق ذكره عن ابن حزم – وهو من جملة القائلين بهذه النظرية – من أن ذكر السبب والعلة الغائية بالنسبة إلى أفعاله تعالى في غير الموارد التي صرح هو بها عمل غير جائز. فإن ما نوجهه سؤالًا لابن حزم ولمن يقول بمقالته في المقام، هو أنه لو كان تصوير وتصور غاية لأفعاله تعالى عملًا قبيحًا بل محالًا، فكيف أضفى

---

(١) راجع مثلاً: **البقرة**: ١٢٩ و١٥١ و١٨٣ و٢١٣. **آل عمران**: ١٦٤. **المائدة**: ٩٧. **الأعراف**: ١٥٧. **الأنفال**: ٢٤. **التوبة**: ١٠٣. **العنكبوت**: ٤٥. **الحديد**: ٩ و٢٥. **الجمعة**: ٢.

(٢) راجع مثلاً: **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة الأولى، الصفحتان: ٣٣ و٤٢. الخطبة ١٨٩، الصفحة ٦٤٠. محمدي ريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ٤، الصفحتان: ١٤٢٩ و١٤٣٠، الأحاديث: من ٩٢٦٤ إلى ٩٢٦٨.

(٣) في رواية جابر بن يزيد الجعفي عن الإمام الباقر عليه السلام: «فقلت له: يا ابن رسول الله! فكيف لا يُسأل عما يفعل؟ قال: لأنه لا يفعل إلا ما كان حكمةً وصوابًا»، محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، **كنز الدقائق**، الجزء ٨، الصفحة ٤٠٠.

(٤) يقول الشيخ الطوسي: «قال تعالى: ﴿لاَ يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾؛ لأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواب، ولا يقال للحكيم: لو فعلت الصواب؟ ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾؛ لأنه يجوز عليهم الخطأ»، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٧، الصفحة ٢٣٩.



هو بنفسه - والعياذ بالله - على هذا القبيح ثوب الشرعية والقبول؟ أوليس المحال والقبيح غير قابل للاستثناء؟!

وأما كلام ابن حزم الآخر، وهو أنه لو قلنا أنه تعالى (حكيم) بحكم النص، فإنما هو لأجْل أنه اسم من أسمائه تعالى وليس له معنًى أو مفهوم خاص، كما أنه ليس له أي لوازم تقبل الفهم والتوضيح، فهو كلام غير مقبول أبدًا؛ فإنه ما الوجه في إطلاق صفة (حكيم) حينئذ؟!

هذا بالإضافة إلى أن العارفين بأصول وضوابط اللغة العربية، يعلمون أن الموارد التي أطلق فيها اللفظ السابق على ذاته تعالى كلها - وهي أربعة وتسعون موردًا - قد استعمل فيها ذلك اللفظ من باب الوصف الاشتقاقي لا من باب العلمية، ومن هنا، نرى أنه ذكر إلى جانب سائر أوصافه تعالى وعلى أوزانها، كما أنه ذكر نكرةً في أغلب تلك الموارد.

وأما ما نقل عن أصحاب هذه النظرية من التمسك بقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (**النساء**:١٦٠)، وقضية تحريم الصيد يوم السبت على بنى إسرائيل[1]، ومسألة النسخ، ولزوم عدم تحريم شرب قطرة من المسكر لو لم نقل بهذه النظرية، فإنها كلها قابلة للمناقشة والرد!

أما بالنسبة إلى الآية، فعلى فرض دلالتها على نفي تبعية بعض الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلق، فهي لا تدل على نفي تبعية التشريع للمصلحة، الأمر الذي يصر عليه القائل بالنفي[2].

والكلام ذاته يأتي في مسألة تحريم الصيد يوم السبت على بنى إسرائيل.

وأما بالنسبة إلى قضية النسخ، فإنها لا تنافي القول بالتبعية أيضًا؛ فإن تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، أو التبعية للمصلحة في الجعل، ليس معناها ثبوت

---

(١) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾ (سورة **الأعراف**: ١٦٣).

(٢) جاء في كلام القائل: «يعلم أن حليّة وحرمة الصيد على بني إسرائيل ليس تابعًا إلى المصلحة والمفسدة الذاتية في الصيد، بل ليس في الاعتبار أيضًا...».



الأحكام وعدم قبول المصالح والمفاسد للتغيير والتبديل؛كما أن القول بتلك التبعية - في ما لو قبلناه - ليس بمعنى دوران الأمر والنهي الإلهيّين؛ فإن القائلين بنظرية التبعية لا يقبلون الاستناد اليها في الاجتهاد بأي وجه من الوجوه، بل يذهبون إلى لزوم التمسك في مقام الاستنباط بدليل وجوب أو حرمة العمل، وإن كانت أحكامه تعالى في الواقع قد جعلت تبعًا للمصلحة أو المفسدة في المتعلق.

وبعبارة أخرى: المصالح والمفاسد ليست موضوع الحكم وعلته التامّة المعلومة المضبوطة الحدود وإن كانت الحكمة من جعل الحكم والباعث عليه[١].

وأما ما زعم من دلالة بعض الروايات على نظرية الإنكار، فإنه لو سلمنا دلالة تلك الروايات على المدعى، فإنها لا تدل على نفي غرض في أفعاله تعالى وهو ما كان يصر عليه أصحاب هذه النظرية، بل التأمل في الروايات المدعى دلالتها في المقام يوصلنا إلى عدم تمامية دلالتها في ما نحن فيه[٢].

التناقض الموجود في نظرية الإنكار وتوجيهها

ولو غضضنا النظر عما ذكرناه من الإيرادات على ما تمسك به لإثبات نظرية الإنكار، فإن هناك جملة من التناقضات الكلامية والفقهية الأصولية التي وقع فيها أصحاب تلك النظرية! فإنهم - وكما مر تفصيله - ينكرون في مبانيهم الكلامية تبعية الأحكام وتبعية التشريع لغرض خارج عن الذات الإلهية، إلا أنهم في مبانيهم الأصولية وتطبيقاتهم

---

(١) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحة ١٠٥.

(٢) تعرضنا لروايات القطع في كتابنا **الفقه والعقل** في الصفحات ٨٥ إلى ٨٧. وأما بالنسبة إلى روايات الحصر، فلو سلمنا دلالتها على الحصر، فإنما هو حصر إضافي لا حقيقي. ومراد الإمام هو لزوم بذل الدقة في شكل المعاملة وانعقادها من قبل المتعاملين، فلربما كان هناك معاملتان قريبتان من حيث المضمون قد يحكم بحرمة إحداهما دون الأخرى؛ لاندراج كل واحدة منهما في عنوان غير العنوان الذي تندرج تحته الأخرى. راجع للاطلاع على هذه الروايات: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المتاجر**، الصفحة ٨٦. الشيخ محمد علي الأراكي، **كتاب البيع**، الجزء ١، الصفحة ٩٣. السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ١، الصفحات: ٢١٢ و٢١٣ و٢١٧، و الجزء ٢، الصفحات ٣٦٨ إلى ٣٧١. و....



الفقهية يعتقدون بالقياس[1]، في حين أن القياس لا يمكن تصوره بدون علة ومناط (الوصف الجامع والمشترك بين المقيس والمقيس عليه).

وقد صور محمد سعيد رمضان البوطي تناقضًا آخر يرد على أصحاب نظرية الإنكار، بتقريب: أن الأشاعرة يؤمنون من جهة بأن الأحكام الإلهية إنما جاءت لتحقق مصالح العباد، بينما يصرون على نفي العلية والغرض في أفعاله تعالى من جهة أخرى[2]!

وهو وإن حاول أن يرفع التناقض المذكور بما مر بيانه مختصرًا[3]، إلا أنها محاولة لا تلتقي والتعبيرات التي يعبر بها أصحاب هذه النظرية والتي نقلنا قسمًا منها في مجاله، ليبقى ذلك التناقض الموجه إلى هؤلاء قائمًا بلا أي توجيه. الأمر الذي اضطر بعض القائلين بها إلى رفض العمل بالقياس وإقامة الأدلة المفصلة على بطلانه[4].

مخالفة التبعية المطلقة للأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية للنصوص، مع نقد أدلتها

وأما المدعى الثاني في مقام تبيين وتوضيح النظرية الأخيرة، فهو أن التبعية المطلقة للأحكام للمصالح والمفاسد مخالفة لبعض النصوص.

والمقصود بتلك النصوص هو ما ورد من الأدلة على أن فلسفة جعل وتشريع بعض الأحكام ليست هي المصلحة والمفسدة في المتعلق، وإنما هي المصلحة في ذات التشريع واتباعه من قبل المكلف.

فمثلًا: يشير القرآن إلى أن الحكمة من اتخاذ بيت المقدس[5] قبلةً قبل الكعبة المشرفة، ليست إلا امتحان العباد واختبارهم بالنسبة إلى إطاعتهم لرسول الله

---

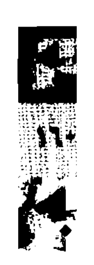
(١) (القياس) من المصادر التي يعتبرها الأشاعرة في الاجتهاد. راجع مقدمة هذه الدراسة.

(٢) **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، الصفحة ٨٩.

(٣) راجع: مقدمة هذه الدراسة.

(٤) راجع: **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحات ٢٦٦ إلى ٤٤٩.

(٥) هناك احتمالان بالنسبة إلى المراد من «القبلة» في الآية ١٤٣ من سورة **البقرة**، أولهما: «بيت المقدس»، والثاني: «الكعبة». والمثال المضروب مبني على أقوى الاحتمالين وهو الأول.



صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ واتباعه في أوامره ونواهيه، وليس أي أمر آخر، من قبيل وجود المصلحة في نفس التوجّه إلى بيت المقدس[1].

وفي آية أخرى، يبين القرآن الكريم أن علة تحريم بعض الطيبات على اليهود إنما هي أعمالهم الفاسدة التي كانوا يأتون بها[2] لا وجود الضرر والمفسدة في تلك المحرمات.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى تحريم الصيد يوم السبت؛ فإنه لا مفسدة في نفس السمك[3]، بل السبب إنما هو «امتحان العباد».

وهكذا بالنسبة إلى بعض الروايات التي أوضحت أن الحكمة من اتخاذ مكان باسم (الكعبة)، وتعظيمه، واعتباره مزارًا مكرمًا، إنما هي «امتحان الأولين والآخرين»[4].

كما أن بعض الروايات[5] وإن لم تنف تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية في المتعلق، إلا أنها - من جهة تأكيدها على أن فلسفة الأحكام هي امتحان العباد وعدم إشارتها إلى وجود المصالح والمفاسد الواقعية في متعلق الأوامر والنواهي - يمكن اعتبارها من جملة الأدلة على نفي نظرية التبعية المطلقة.

---

(١) ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾، (سورة **البقرة**: ١٤٣).

(٢) ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾، (**النساء**: ١٦٠).

(٣) ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾، (**المائدة**: ٩٤).

(٤) راجع: **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة ٢٣٤، الصفحة ٧٩٤. أسد حيدر، **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢٩.

(٥) مثاله ما نقل عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث يقول:
«إنه ليس شيءٌ فيه قبضٌ أو بَسطٌ ممّا أمَرَ اللهُ به أو نهَى عنه إلا وفيه لِلهِ عزّ وجلّ ابتلاءٌ وقضاءٌ»، (محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ١، باب الابتلاء والاختبار، الصفحة ١٥٢، الحديث ٢. راجع أيضًا: المصدر السابق، الحديث ١.
ونقل عن الإمام السجاد ما هو قريب من هذه الرواية حيث يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ثم أمَرَنا ليختبر طاعتَنا، ونَهانا ليبتلِي شُكرنَا». **الصحيفة السجّادية**، الدعاء الأول، الفقرة ٢٢.



ومع أخذ جميع ما تقدم بنظر الاعتبار، فإن النتيجة التي نصل إليها في المقام هي وقوع التعارض بين ما مضى من نصوص من جهة، وما دل منها على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد من جهة أخرى، حتى أنه جاء في بعض الروايات أن اعتبار الشريعة تعبديةً محضةً ضلال، وأن من يعتقد به فقد ضل ضلالًا مبينًا!

علاوةً على ذلك كله، فما هو الموقف من المبنى العقلي لهذه النظرية، وهو ما ذكرناه من «الترجيح بدون مرجّح» المحال، وأن نفي التبعية المطلقة يستلزم هذا المحال؟

عدم معارضة نصوص التبعية المطلقة لنصوص نفي التبعية

وفي مقام الإجابة على ما ادعي من التعارض، فإنه يلزم القول بأنه لا شك في أن النصوص الدالّة على وجود المصلحة أو المفسدة في المتعلق بالنسبة إلى بعض الأحكام، وتبعية هذه الأحكام لتلك المصالح والمفاسد، لا ينافي أبدًا ما دل من النصوص على أن تشريع بعض الأحكام أو جميعها إنما هو لأجل الامتحان أو إيجاد العبودية لدى الناس؛ فإن كلًّا من القضيتَين موجبة جزئية يمكن أن تكون شاملةً لقسم من الأحكام، بل لو كان كل واحد من الطرفَين كليًّا وعامًّا لما كان أيضًا تناف في البين؛ فأي تناف بين تبعية جميع الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق وجعل جميع تلك الأحكام للمصلحة في التشريع وللتعبد؟!

نعم، بين النصّ الدالّ على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وردّ تشريعها لغير ذلك من مثل التعبد أو الامتحان، وبين النصوص الدالّة على تشريع بعض الأحكام لتعبيد المكلفين؛ منافاة وتعاند على نحو منافاة السالبة الكلية مع الموجبة الجزئية، إلا أنها منافاة قابلة للرفع والحل؛ فإن النوع الأول من النصوص ليس إلا رواية محمد بن سنان، وهي ما يمكن الإجابة عنه بالوجوه التالية:

أ - ضعف الرواية على بعض المباني[1] من حيث السند، وعدم تمامية التمسك بها لذلك[2].

---

(١) بناءً على عدم اعتبار مطلق أسناد **علل الشرائع** و **فقه الرضا** عليه‌السلام.

(٢) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث**، الجزء ١٥، الصفحة ٩٣. (حالات محمد بن =



ب - ظهور الرواية في كونها ناظرةً إلى بعض التيارات الفكرية الخطيرة التي كانت رائجةً ذلك الوقت، فقد كان هناك تيار فكري يردّ الحسن والقبح في الأشياء ليثبت الجبر في أفعاله تعالى وينفي أي حكمة وغرض فيها، وأين هذا مما نحن فيه؟!

والشاهد على ذلك، هو تعبير الإمام الشديد حيث يقول: «قد ضل من قال ذلك ضلالًا بعيدًا وخسِر خسرانًا مبينًا»، فهذا التعبير شديد اللهجة يكشف عن أن مراد الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ إنما هو تسقيط تلك التيارات الفكرية المنحرفة التي راجت ذلك الزمان، والا فما الداعي لكل ذلك التهديد والوعيد لمجرد اعتقاد تعبدية الأحكام؟!

ج - الرواية المذكورة إنما تنكر القول بأن علة التحريم والتحليل في جميع الأشياء هي التعبد، الأمر الذي لا دليل عليه، بل ليس هناك ممن له أدنى اطلاع على الأحكام من يقول بذلك، وأما أن هناك بعضًا من الأحكام، أو أن شكلًا خاصًّا لبعضها الآخر - كالعبادات على الخصوص - إنما جاءت لصرف التعبد وامتحان العباد وتمييز المطيع من غيره منهم، فهذا أمر لم تنفه الرواية، كما أن الظاهر أن ليس هناك أي دليل عليه[1].

وبناءً على جميع ما مضى من البحث في جميع جوانب الآيات والروايات في المقام، فإنه يمكن القول بعدم المنافاة بين الأدلة المذكورة.

عدم استحالة الترجيح بلا مرجح

وأما بالنسبة إلى نقد المبنى العقلي لنظرية التبعية المطلقة، أي: استحالة الترجيح بلا مرجح، فنقول:

الترجيح بلا مرجح إذا كان بمعنى: أن تحقق ظاهرة ما إنما يكون بلا سبب وعلة مرجحة لوجود تلك الظاهرة على عدمها، فهذا المعنى مستحيل في عالم التكوين

= إسماعيل البرمكي وطريق الشيخ الصدوق إليه). ومقدمة **فقه الرضا** عَلَيْهِ السَّلَامُ في البحث في مقدار اعتبار روايات هذا الكتاب.

(١) إلا شبهة الترجيح بلا مرجّح التي سيأتي الكلام فيها.



وعالم التشريع[1]. وأما إذا كانت العلة الغائية والباعث على تحقق أصل الظاهرة متوفرًا، فإنه لا ضرورة لوجود باعث آخر لاختيار شكل خاص لتلك الظاهرة.

فمن باب المثال: كلما توفرت المصلحة في أصل تشريع وجوب الصيام في يوم وحرمته في يوم آخر، فإنه لا ضرورة لتوفر سبب آخر لتعيين اليوم الذي يجب فيه أو يحرم فيه الصيام[2].

والإشكال الوحيد الذي تواجهه الفكرة السابقة، هو أن تعلق إرادة الشارع المقدس باختيار عمل خاص من بين مجموعة من الأعمال ليكون هو الواجب أو الحرام، هو بنفسه ظاهرة من الظواهر التي تحتاج إلى علة لوجودها.

وفي مقام الإجابة على هذا الإشكال، يمكن القول بأن كل ظاهرة أو معلول فإنه بحاجة إلى علة أو علل، وفي الظاهرة المذكورة في الإشكال جميع العلل المطلوبة لوجودها متوفرة؛ فإن هناك إرادة الشارع وتشريعه، وهناك العلة الغائية التي هي المصلحة في الجعل، وليس هناك أي دليل على لزوم توفر غاية أخرى مستقلة غير تلك الغاية ترتبط بخصوص تعلق إرادة الشارع بهذا العمل.

بناءً على ذلك، فبالنسبة إلى انتخاب هذا العمل في مسألة تعلق الحكم، لا يلزم توفر علة خاصة في هذا العمل قبل تعلق الحكم، وهذا ما نقول به في حالة تساوي جميع الظروف بالكامل بالنسبة إلى الجائع الذي يختار أحد الرغيفَين، والعطشان الذي يختار أحد الإناءَين. وأما الإحالة على مرجّحات مجهولة وسماوية أحيانًا كما يقول به الملا صدرا يرحمه اللّه في **الأسفار** (الجزء ١، الصفحة ٢٠٩)، فهو أمر لا نتفق معه فيه أبدًا. ومن هنا، فإننا مع التفكيك بين مسألة الترجيح بلا مرجّح ومسألة العلية إلى الحد الذي لا يكون فيه تعد وتجاوز على قانون العلية[3].

---

(١) ومن الطبيعي أن التشريع باعتباره فعلاً من أفعال المقنن فهو أمر تكويني أيضًا.

(٢) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧. محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٣، والجزء ٢، الصفحة ٤٧.

(٣) وقد تناولنا هذا البحث بتفصيل أكثر في كتابنا **الفقه والعقل**، الصفحتان ١٠٧ و١٠٨.



دلالة المصلحة لازمة التحصيل أو المفسدة لازمة الاجتناب على الحكم الشرعي

كان المدّعى الثالث بالنسبة إلى تبيين وتوضيح النظرية الأخيرة، هو أنه وإن كان الحكم الشرعي ليس له دلالة على وجود المصلحة أو المفسدة في المتعلق، إلا أن وجود المصلحة لازمة التحصيل أو المفسدة لازمة الترك دالّ على الحكم الشرعي. وهو نفس قانون الملازمة محل اتفاق علماء الفقه والأصول، وإن كان من اختلاف فإنما هو في صغرى تلك القاعدة (إدراك العقل لهكذا مصلحة أو مفسدة). كما يمكن استفادة هذا الأمر من كلمات المعروفين بمخالفتهم لهذا القانون[١].

وكنا قد تعرضنا لهذه القاعدة وجوانبها بالتفصيل في كتابنا **الفقه والعقل**[٢]، ولهذا لا نرى أي ضرورة لإعادة البحث فيها هنا، ومن أراد التفصيل فليراجع الكتاب المذكور.

وبناءً على كل ما سبق، فإنه يمكن أن نذكر ما يلي من نقاط:

أ - إن أكثر أحكام الشرع - وخاصةً في ما لم يكن من العبادات - يتبع المصالح والمفاسد في المتعلق.

نعم، هذه المصالح والمفاسد هي فلسفة وحكمة الأحكام، وليست هي موضوعها والعلة التامة لها.

ب - إن بعض الأحكام - وخاصةً العبادات - إنما اعتبرت من قبل الشارع بلحاظ المصلحة في التشريع والتعبّد بدون أن تكون المصلحة أو المفسدة موجودةً سابقًا في متعلّقاتها.

ج - كلما أدرك العقل إدراكًا قطعيًّا وجود مصلحة لازمة التحصيل في الفعل أو مفسدة لازمة الترك فيه، فإنه يكون واجبًا شرعًا في الأول وحرامًا كذلك في الثاني (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع). الأمر الذي يمكن تلخيصه في جملة

---

(١) راجع: المصدر السابق، الصفحات ٩٧ إلى ١٠١.

(٢) الصفحات ٦٩ إلى ١١٧.



واحدة وهي: إن وجود المصلحة والمفسدة الملزمة في المتعلق يعتبر كاشفًا لمّيًّا عن الحكم الشرعي، إلا أن الحكم الشرعي بدوره لا يعد كاشفًا إنّيًّا عن وجود المصلحة أو المفسدة في المتعلّق.

المطلب الثاني: إمكان فهم المصالح والمفاسد مورد نظر الشارع

مر بنا - بداية الفصل الثاني - إن تبيين دور المصلحة وتوظيفها في نظام الاستنباط متوقف على فرضَين قبليَّين: أولهما: تبعية الشريعة للمصلحة والمفسدة في المتعلق، بمعنى: إنه حيثما كانت المصلحة لازمة التحصيل أو المفسدة لازمة الاجتناب فثم حكم شرعي. والثاني: أن تلك المصلحة والمفسدة أمر قابل للفهم والإدراك بواسطة العقل.

وقد مضى معنا الكلام بالتفصيل في أول الفرضَين السابقَين، وبقي أن نتكلم في الثاني. وهو ما عقدنا البحث للكلام فيه في هذا المطلب، والذي نعتقد أنه من أكثر المباحث التمهيدية ضرورةً في أصول الفقه، مع أنه لم يحض بالاهتمام المناسب له أبدًا للأسف الشديد.

والجدير بالذكر، هو أن محل الكلام في هذا المطلب، هو البحث في كِلَي إمكان أو عدم إمكان فهم المصالح والمفاسد مورد نظر واهتمام الشارع بحيث يمكن الوصول إلى حكمه عن هذا الطريق، وأما ما يرتبط بهذا الأمر، من تعيين طرق وضوابط ذلك الفهم، وتحديد الجهة المسؤولة عن ذلك، وما شاكل هذه المباحث، فإنه خارج عما نحن فيه فعلًا، وسيأتي التعرض له في الباب الثاني من أبواب هذه الدراسة.

أهمية المسألة

وقد احتلت مسألة إمكان فهم المصالح والمفاسدِ مورد نظر الشارع من قبل العقل[1]

(١) المراد من العقل، هو الجوهر القدسـي وقوة النفس الإنسـانية القادرة على إدراك الخير ولزوم الإتيان به، وإدراك الشر ولزوم تركه. راجع لتوضيح أكثر كتابنا **الفقه والعقل**، الصفحات ٢٧ إلى ٣٥ والصفحات من ٧١ إلى ٧٣.



بحيث يمكن الوصول إلى حكمه عن هذا الطريق منذ القدم مكانةً كبيرةً على صعيد البحث والتحقيق. وبصورة عامة، فقد برز منذ ذلك الوقت نظريتان في هذا المجال لكل واحدة منهما الكثير من الأتباع. نتعرض إلى هاتَين النظريتَين بالبحث والتحقيق.

١- نظرية عدم إمكان الفهم

والقائلون بهذه النظرية هم طائفة كبيرة من علماء الفريقَين، أخباريين وأصوليين، متقدمين ومتأخرين، من القائلين بالحسن والقبح العقليَّين والمنكرين له.

ويعتقد أصحاب هذه النظرية، بأنه على فرض الذهاب إلى وجود مصالح ومفاسد تشكل المناط مورد نظر الشارع في جعل الحكم من قبله، فهذه المصالح والمفاسد لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق نصّ الشارع نفسه، وأما العقل فلا طريق له إلى ذلك أبدًا ليتمكن عن طريقه من الوصول إلى الحكم الشرعي.

وقد ذهب إلى هذه النظرية كل من: محمد أمين الأسترآبادي[١]، والسيد نعمة اللّه الجزائري[٢]، والشيخ يوسف البحراني[٣] من علماء الشيعة الأخباريين، معتقدين بأن العقل لا يصل في هذا المجال إلا إلى الظن الذي لا يغني عن الحق شيئًا حسب تصريح القرآن الكريم.

كما ويعتبر الفاضل التوني (من علماء الإمامية البارزين الذين يميلون إلى مسلك الأخباريين[٤]) وكذا الشيخ الأنصاري[٥]، والمحقق الأصفهاني[٦]، والخوئي[٧]، من علماء الإمامية القائلين بالنظرية محل الكلام أيضًا.

فالمحقق الخوئي يعتبر أن كبرى الملازمة بين حكم العقل والشرع من الكبريات

---

(١) **الفوائد المدنية**، الصفحات ١٢٩ و١٣٠ و١٦٢.

(٢) **غاية المرام (شرح تهذيب الأحكام)**، الصفحتان ٤٦ و٤٧. **زهر الربيع**، الصفحة ٤٩٨.

(٣) **الحدائق الناضرة**، الجزء ١، الصفحة ١٣١، و الصفحات ١٢٧ إلى ١٢٩.

(٤) **الوافية في أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ١٧٢.

(٥) **فرائد الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٦٢.

(٦) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠.

(٧) محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٧٠.



التي ليس لها صغرى[1].

وأما المحقق الأصفهاني - وعلى الرغم من دوره البارز في بحث وتنظيم المباحث العقلية الأعم من المستقلات وغيرها في أصول فقه الشيعة[2]- فإنه يذهب إلى عجز العقل عن إدراك وفهم مناطات الأحكام حيث يقول:

«إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط، ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع، وعليه، فلا سبيل للعقل بما هو إليها».

ثم يضيف قائلًا:

«نعم، إن اتفقَ إدراك مصلحة خاصة لبعض الأحكام بحيث كانت في نظر العقل تامة الاقتضاء، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا؟

والتحقيق: أن المصلحة وإن كانت تامة الاقتضاء، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر، إلا أن الإيجاب فيه مفسدة فلا يكاد يصدر من الحكيم، والإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامة، من المقتضى الموجود في الواجب الباعث على إيجابه، ومن عدم المانع من إيجابه، فمجرد إحراز المقتضى لا يكفي في إحراز مقتضاه»[3].

وقد وجه إلى أحد الفقهاء المعاصرين حاصله: ذكر في الرسالة العملية جواز

(١) «إن الملازمة بين إدراك العقل مصلحةً ملزمةً غير مزاحمة في فعل أو مفسدة كذلك، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمته، وإن كانت تامةً بحسب الكبرى بناءً على وجهة مذهب العدلية كما هو الصحيح، إلا أن الصغرى لها غير متحققة في الخارج، لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملاكات الواقعية»، المصدر السابق.

(٢) فما كان يبحث في قسم مباحث الألفاظ قبل المحقق الأصفهاني لم يعد كذلك بعده، لما أسس تحت عنوان «غير المستقلّات العقلية»، ولهذا نرى الفرق الواضح بين هيكلية كتاب **أصول الفقه** للشيخ المظفر - الذي وضع طبقًا لأفكار المحقق - وهيكلية ما كان قبله من كتب أصولية **كالكفاية** مثلًا، حيث يبرز دور العقل في مباحث غير المستقلّات العقلية على مسلك الأصفهاني.

(٣) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحتان: ١٣٠ و١٣١. وراجع أيضًا: الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٣٦٥. السيد محمد سرور البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٤، و الجزء ٢، الصفحة ٥٥.



بيع الأوراق النقدية، فمثلًا: يبيع الألف تومان بألف ومئتَي تومان يعطيها بعد ستة أشهر، ألا يعتبر هذا من الربا؟! علمًا بأنه يعمل به اليوم في السوق».[1] فأجاب:

«ما ذكر في هذه المسألة صحيح، فالبيع بصورة الآجل مطابق للموازين الشرعية، نعم، إذا كان بصورة القرض كأن يقرضه بشرط أن يعطيه بعد ستة أشهر مئتَي تومان أكثر مما أقرضه إياه، فهو ربًا محرم.

وبصورة عامة: قد يكون شيئان بنظر العرف شيئًا واحدًا، ولكن، لوجود مصالح غير معلومة لنا، فإنه تعالى يحرم أحدهما ويحلل الآخر، وهذا ما تتكلم عنه الآية الشريفة: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، والمسلمون يجب أن يتبعوا أمره تعالى»[2].

وبغض النظر عن علماء الإمامية، فإن هناك من علماء أهل السنة من يقول بالنظرية المذكورة. فأبو إسحاق الشاطبي الذي ينسب إليه البحث في (مقاصد الشريعة) و(علم المقاصد)، والذي لا شك في علاقته الشديدة بالمصلحة وإدراك العقل لها، يذهب إلى أن العقل قاصر عن إدراك المقاصد والمفاسد مورد نظر الشارع، بل يذهب إلى أكثر مما ذهب إليه الآخرون[3] حيث يقول:

«بعض الناس قال: 'إنّ مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها' هذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع، فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض»[4].

---

(١) آية الله محمد فاضل اللنكراني، **جامع المسائل**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٤، السؤال ١٠٢٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سيأتي بيانه عند الكلام في تحليل كلامه.

(٤) **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧.



ثم يتعرض بعد ذلك إلى مقاصد الشريعة وإلى انحصارها في المحافظة على الأركان الثلاثة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات[1]. ويؤكد على ضرورة وجود الدليل النقلي القطعي كدليل على ذلك الانحصار، وأن العقل لا دور له في المقام حيث يقول:

«كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بدّ عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلًا ظنيًّا أو قطعيًّا. وكونه ظنيًّا باطل،... فلابدّ أن تكون قطعيةً، فإذا ثبت هذا، فكون هذا الأصل مستندًا إلى دليل قطعي مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقليًا أو نقليًا، فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح؛ فلابدّ أن يكون نقليًا»[2].

وما يثير الانتباه في كلام الشاطبي في المقام، هو إخراجه للعقل حتى القطعي منه من ساحة البحث، بينما ادعى الآخرون مجرد عدم إمكان وصول العقل إلى ذلك، وأما مع الوصول، فبحكم القطع يجوز للفقيه أن يستنبط الحكم الشرعي، وأن يسنده إلى الشارع.

ومن الواضح، أن كلام الشاطبي السابق مجرد دعوى بلا دليل، بل لا يخلو من التناقض.

ويُعتبر الغزالي أيضًا ممن كتب فأكثر في مجال مقاصد الشريعة، وكلماته في هذا المجال معروفة مشهورة، إلا أنه على الرغم من ذلك كله، فإنه يذهب إلى أن الكاشف عن المصلحة الشرعية إنما هو القرآن والسنة والإجماع لا غير، وأما ما اكتشف بغير هذه الطرق الثلاثة فإنه «مصالح غريبة» باطلة[3]!

---

(١) مر بيان المقصود بهذه المفاهيم عند الكلام سابقًا في المراد من (مقاصد الشريعة).

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ٣٧ و٣٨.

(٣) راجع: **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠.



المبنى النقلي والعقلي لنظرية الإنكار

ويمكن افتراض نظرية الإنكار في موردَين:

الأول: إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، سواءً أقلنا أن أصل التشريع تابع للمصلحة أم قلنا بخلافه من جهة أن التشريع فعل له تعالى، وأفعاله لا تتبع الأغراض.

ومن الواضح، أنه بناءً على هذا الفرض فإنه لا يصح ادعاء إمكان فهم المصلحة أو المفسدة مورد نظر الشارع؛ فإنه من السالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

ومن الواضح، أنه بناء على هذا الفرض فلا بد من برهان على نظرية الإنكار، وإن كان صرف عدم الدليل على إمكان الفهم وعدم إثباته كاف في إثبات هذه النظرية؛ من جهة أن عدم إثبات إمكان الفهم بمنزلة إثبات عدم إمكان الفهم ونتيجتهما واحدة.

ومع هذا، فقد استفاد أصحاب نظرية الإنكار من النقل والعقل في إثبات نظريتهم كما سنتعرض له الآن.

المبنى النقلي

استدل أصحاب نظرية الإنكار لنظريتهم بالأدلة النقلية قرآنًا وروايات.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] (**الإسراء**:١٥). ومن الروايات، بما ورد في دية قطع أصابع المرأة، وتنصيف ديتها من ثلث الدية الكاملة فما بعد[2]، وبالأحاديث الدالة على قصور العقل عن فهم

---

(١) يقول الفاضل التوني في مقام تقريب الاستدلال بهذه الآية: «ظاهر في أن العقاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسول، فلا وجوب ولا تحريم إلا وهو مستفاد من الرسول صلى الله عليه وآله...»، **الوافية في أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ١٧٢. راجع أيضًا: فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢٠، الصفحة ١٧٢. محمد بن حسين الارموي، **الحاصل من المحصول**، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٠.

(٢) إشارة إلى حديث أبان المعرف عن الإمام صادق عليه السلام حيث ذكر أن دية قطع إصبع واحد من أصابع =



الشريعة[١]، وذم القياس[٢][٣].

المبنى العقلي

وأما العقل، فقد استفيد منه بعدة تقريبات، منها:

أ – لا يمكن للعقل الإحاطة بكل ما يلاحظه الشارع في مقام جعل الحكم الشرعي؛ فإن العقل غير الشارع، والشارع غير العقل، ولا تقع ملاكات الأحكام الشرعية في مجال إدراك العقل[٤].

ب – إن عقول الناس مختلفة ليس لها حد، وكلما أتى أحدهم بدليل من عقله على مطلب ما يأتي الآخر لينقضه[٥].

ج – تقسم العلوم النظرية إلى قسمَين: ما كان ينتهي إلى مادة «قريبة من الحس»، وما كان ينتهي إلى مادة «بعيدة عن الحس»، وتعتبر الأحكام الشرعية ومناطاتها من القسم الثاني الذي يكثر خطأ العقل فيه، ولا سبيل إلى العصمة عن

= المرأة عشرة من الإبل، وفي اثنَين عشرين، وفي ثلاثة ثلاثين، وفي أربعة ثلاثين. راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٩، أبواب ديات الأعضاء، الباب ٤٤، الصفحة ٢٦٨. راجع أيضًا: المصدر نفسه، أبواب قصاص الطرف، الباب ١، الصفحتان: ١٦٣ و١٦٤، وتقريب الاستدلال بالحديث راجعه في: السيد نعمة الله الجزائري، **غاية المرام (شرح تهذيب الأحكام)**، الصفحتان: ٤٦ و٤٧. الشيخ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، الجزء ١، الصفحتان: ٦٠ و٦١.

(١) راجع المصادر المذكورة آخر الحاشية السابقة. وهكذا: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٦٢.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحات ٢٠ إلى ٤١.

(٣) لمزيد من التوضيح راجع كتابنا: **الفقه والعقل**، الصفحات ٧٧ إلى ٨٠.

(٤) راجع: محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠. ويذكر المحقق البحراني في هذا المجال، أن جميع الأحكام الفقهية توقيفية، أي: متوقفة على السماع من حافظ الشريعة. وإلا يجب الاحتياط، فإن العقل قاصر عن الاطلاع على أعماق الأحكام والخوض في غمارها. مصدر سابق، الصفحة ١٣١.

(٥) راجع: **الفقه والعقل**، حاشية الصفحة ٥٠.



الخطأ إلا بالتمسك بكلام المعصومين عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ[1].

وسنتعرض إلى هذه الأدلة في ما سيأتي من هذا المطلب.

٢- نظرية إمكان الفهم

والنظرية الثانية في ما يتعلق بالمسألة محل البحث، هي نظرية إمكان فهم المصالح والمفاسد مورد نظر الشارع من قبل العقل.

ويذهب أصحاب هذه النظرية عن طريق التأكيد على كبرى قانون الملازمة، إلى أنه يمكن للعقل أن يصل إلى المصالح والمفاسد في الأفعال[2]، بحيث يمكن اعتبارها مورد نظر الشارع، والوصول عن هذا الطريق إلى حكمه تعالى وإن لم يكن نص شرعي خاص أو عام في المقام[3].

وهذه النظرية – في الواقع[4]– لا بد من نسبتها إلى كل من اعتبر العقل مصدرًا من مصادر الاستنباط، أو استفاد من قانون الملازمة بين درك العقل وحكم الشرع،

---

(١) **الفوائد المدنية**، الصفحات ١٢٩، ١٣٠ و١٦٢. راجع أيضًا: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الصفحة ٨. السيد محمود الهاشمي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان: ١٢٥ و١٢٧. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٨.

(٢) سيأتي التعرض لمجال وحيطة درك العقل في هذه الميادين في ما سيأتي من هذا المطلب.

(٣) يعتقد البعض بقدرة العقل في الجملة على الإدراك القطعي لمناطات الأحكام، كما أنه لا يمكن إنكار الملازمة، إلا أنه في كل واحد من هذه الموارد، ورد الحكم من قِبله تعالى عمومًا أو خصوصًا بآية أو رواية، وعليه، فلا حاجة إلى العقل في الوصول إلى حكمه تعالى.

يقول السيد محمد باقر الصدر في هذا المقام:

«وأما ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكمًا واحدًا يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة»، **الفتاوى الواضحة**، الصفحة ١١١. وقد تعرضنا لهذا الإشكال ورده بالتفصيل في كتابنا: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٤٦ و١٤٧.

(٤) تعبير: «في الواقع» ناظر إلى السيرة العملية والمنهج الفقهي لهذه الطائفة بدون التوجّه إلى بعض المخالفات الواردة في كتبهم الأصولية. وسنتعرض إلى توضيحه في ما سيأتي من هذا المطلب.



ومن هنا، فإنه يمكن نسبة النظرية إلى أكثر أصوليي الشيعة وجمع من أهل السنة[1].

ومما يستحق الانتباه، هو ما نراه من التتبع في السيرة العملية والفقهية لبعض القائلين بالنظرية الأولى، من حضور وتأثير هذه النظرية وبشكل بارز في فقههم واستنباطاتهم!

فمع أن الشيخ الأنصاري، والمحقق الأصفهاني، والخوئي، قد ذهبوا إلى عدم إمكان فهم مناطات أحكام الشرع عن طريق، إلا أننا نرى أن بعض عمليات الاستنباط المختلفة[2] عند الثلاثة مما لا يمكن توجيهه إلا بالقول بنظرية إمكان الفهم، الأمر الذي نشاهده عند بعض آخر من الفقهاء أيضًا[3].

كما أن الكثير من التعابير الفقهية الرائجة ليس من سبيل لظهورها على ساحة الواقع اصلًا إلا بالقول بنظرية الإمكان[4].

والذي نعتقده، هو أن تصور إمكان فهم مناطات الأحكام وصغرى وكبرى قانون الملازمة يستلزم تصديقه، كما أن إنكاره، إنما يرجع في الحقيقة إلى أمر خارج عن ذلك المحتوى.

ومع ذلك كله، وبغية إثبات هذه النظرية بشكل لا يدع للشك مجالًا، فإننا سنشير إلى بعض ما يستدل به عليها، ثم نتعرض إلى نقد النظرية الأولى من حيث البناء والمبنى.

---

(١) راجع: أحمد النراقي، **عوائد الايام**، العائدة ٤٥، الصفحة ٤٤٠. أبو الفضل عزّتي، «دليل العقل في التشريع الإسلامي والتشريع الغربي»، فصلية **الفكر الإسلامي**، العدد ٩، محرم - ربيع الأول ١٤١٦ هـ.ق.، الصفحة ١١٣. الملا هادي السبزواري، **حاشية الأسفار الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ٨٣. محمد حسين الأصفهاني، **الفصول الغروية**، الصفحة ٣٣٧.

(٢) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٢٥ إلى ١٢٧.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ١٢٨.

(٤) سيأتي توضيحه مستقبلاً.

المبنى العقلي والنقلي لنظرية الإمكان

أما المبنى العقلي لهذه النظرية، فيمكن تقريبه بما يلي:

يدرك الإنسان إدراكًا قاطعًا بمراجعة وجدانه وفطرته وعقله[١] وفي موارد عديدة أن هناك مصلحة تامة في بعض الأفعال، بحيث يلزم تحصيلها ولا يصح الغفلة عنها. كما أن الأمر صادق بالنسبة إلى المفسدة؛ فإن العقل يدرك أحيانًا أن هناك مفسدة في بعض الأفعال بحيث لا بد من الاجتناب عنها.

كما أن العقل يدرك أيضًا أنه لا بد لكل مشرع حكيم يلاحظ المصلحة ويضعها نصب عينيه، من أن يحكم بوجوب الإتيان بالفعل الواجد للمصلحة وترك الفعل الواجد للمفسدة.

ومن هنا، فإنه كلما سئل العقل عن: (حسن العدل، والصدق، والحياء، والأمانة، و...)، أو سئل عن: (قبح الظلم، والكذب، والمعصية، و...)، فإنه يجيب بحسن المجموعة الأولى وقبح الثانية، إنما هو تعبير عن أمر واقعي داخل الإنسان لا سبيل إلى اجتنابه وغض النظر عنه.

نعم، كلما كان العقل مترددًا بين لزوم الإتيان بفعل ولزوم ترك ذلك الفعل، فإنه لا يحكم بالنحو الذي مر قبل قليل. إلا أن البحث إنما هو في الإدراك القطعي للعقل، فهو حين قطعه لا يرى إلا مطابقة ما قطع به للواقع، ومن هنا، فإنه لا شك في لزوم متابعة المشرع للعقل في مثل هذه الحالات والحكم على طبق ما أدركه[٢].

المبنى النقلي لنظرية الإمكان

وأما المبنى النقلي لنظرية الإمكان، فهو مجموعة لا تحصى من الآيات والروايات الدالة بشكل عام على اعتبار جميع مدركات العقل، وبالأخص ما يرجع منها إلى درك مناطات أحكام الشرع، بحيث يمكن الاستناد إليها في مقام الوصول إلى الحكم

---

(١) كل هذه التعابير عن العقل الفقهي محل الكلام.

(٢) راجع الحاشية رقم (١٦) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.



الشرعي، وفي الوقت الذي لم يرد فيه أي نص شرعي في التقليل من قيمة العقل وتضعيفه[١]! فإن هناك العشرات من النصوص المعتبرة التي تؤكد على عقلانية الدين ودينية العقل.

فقد نسب الكثير من الآثار - التي قد تزيد على ما يخطر ببال الإنسان للوهلة الأولى، وفي العديد من النصوص الدينية - إلى (العقل) و(التعقل).

ففي القرآن الكريم، وإن لم ترد كلمة (العقل)، إلا أن مشتقاتها من قبيل: «تعقلون» و«يعقلون» قد استعملت خمسين مرةً تقريبًا.

إضافةً إلى ذلك، فإن القرآن يعبر عن العقل بألفاظ من قبيل: «الحِجر» و«النُهى»، فيصف أصحاب العقل بأوصاف من قبيل: «ذي حجر»[٢]، «أولو الألباب»[٣]، «أولو الأبصار»[٤] و«أولو النُهى»[٥]. كما أنه يذكر أن الغرض من بيان آياته تعالى أنما هو لأجل تعقل الناس[٦] وأن جزاء التفكر هو كشف الحجب عن الواقع وعن الآيات الإلهية والاستفادة منها[٧]. كما أنه يعتبر من لا يتفكر (لا يعقلون)، وأنهم (صم) و(بكم) و(عمي)[٨]، و(شر الدواب)[٩]، وأنهم قد جعل الرجس عليهم[١٠]. كما يعتبر التسليم للحق والإيمان بالتوحيد من ثمرات العقل ونتائجه، كما أن الاستكبار في مقابل الحق والتوحيد هو نتيجة لعدم التعقل[١١].

---

(١) وكما سيأتي في تتمة هذا المطلب، فإن تعبيرات من قبيل: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» - مع أنها نسبت من قبل البعض إلى أهل البيت عَلَيهِمُ السَّلَامُ (محمدرضا المظفر، **أصول الفقه**، الجزء ٢، الصفحة ١٨١) - لم تصدر عنهم عَلَيهِمُ السَّلَامُ، وما وصل عنهم فإنه لادلالة له على المدعى.

(٢) سورة **الفجر**: ٥.

(٣) سورة **البقرة**: ١٧٩. و....

(٤) سورة **آل عمران**: ١٣ و....

(٥) سورة **طه**: ٥٤ و١٢٨.

(٦) سورة **البقرة**: ٧٣ و٢٤٢ و....

(٧) سورة **البقرة**: ١٦٤ و....

(٨) سورة **البقرة**: ١٧١.

(٩) سورة **الأنفال**: ٢٢.

(١٠) سورة **يونس**: ١٠٠.

(١١) سورة **المائدة**: ٥٨.



ومن هنا، فإنه لا سبيل إلى قبول فكرة أن الشارع يرفض إدراك العقل القطعي للمصالح والمفاسد مطلقًا.

وأما بالنسبة إلى الروايات، فقد نسب إلى العقل والتعقل في الكثير منها العديد من الصفات المهمة، كطاعته وعبادته تعالى، وفعل الواجبات وترك المحرمات، و...(١).

كما أننا نقرأ في الروايات أنه تعالى أعطى لبعض الموجودات من جملتها الإنسان قوة (العقل)، يمكنه على أساسها أن يدرك المصلحة أو المفسدة الموجودة في الأفعال، فيعتبر ما كان فيه مصلحة (حَسَنًا) وما فيه مفسدة (قبيحًا)(٢)، فيمدح فاعل الأول ويعتبره مستحقًّا للثواب، ويعنف فاعل الثاني ويعتبره مستحقًّا للعقاب.

يقول الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبِل فأقبل، ثم قال له: أدبِر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقتُ خلقًا هو أحب إليَّ منك، ولا أكملتك إلا في من أُحِب، أما إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أُعاقِب، وإياك أثيبُ»(٣).

كما أن التعبير عن العقل بتعبير «الحجّة» عند ذكر الأنبياء والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من قبل أئمة أهل البيت(٤) يعتبر دليلاً على صحة نظرية الإمكان؛ فإن ذلك التعبير لا يستقيم مع إخراج العقل عن ساحة إدراك المصالح والمفاسد والحكم بعدم حجية مدركاته.

كان هذا عرضًا سريعًا للنصوص المعتبرة التي تعرضت بصورة عامة إلى اعتبار

---

(١) هناك روايات كثيرة في هذا المجال، راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ١، كتاب العقل والجهل. محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، الجزء ١، كتاب العقل والجهل. محمد ريشهري، مصدر سابق، الجزء ٥، العقل.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٣ و٣٤.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الصفحتان: ١٠ و١١.

(٤) «إن للهِ عَلَى النّاسِ حُجّتَين: حجَّةً ظاهرةً، وحُجَّةً باطنةً، فأمّا الظّاهرةُ فالرُّسُـلُ والأنبياء والأئمة، وأما الباطنةُ فَالعُقُولُ»، مصدر سابق، الصفحة ١٩، الحديث ١٢. راجع أيضًا نفس المصدر، الصفحة ١٤، و....



درك العقل في ما يرتبط به من مجالات، وبالإضافة إلى هذه النصوص، فإن هناك ما تعرض من الروايات إلى خصوص محل البحث والتحقيق، أي: مسألة اعتبار درك الملاكات مورد نظر الشارع في الأحكام من قبل العقل، وإثبات الملازمة بين حكم العقل والشرع.

ففي رواية عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبعد ذكره للكثير من الآثار المترتبة على العقل والتعقل يقول: «وعَرَفُوا بِهِ الحَسَنَ مِنَ القَبيح»[1].

ومن الواضح جدًّا، أن معنى ما صرّح به في هذا الحديث من معرفة حسن وقبح الأفعال من قبل العقل، هو أن العقل يمكنه بعد تلك المعرفة الوصول إلى الوظيفة الشرعية[2]، وإلا، فإن مجرد الإدراك والمعرفة المحضة بلا تعيين الوظيفة الشرعية واعتبار الملازمة - على فرض أن حقّ تشريع وتعيين التكليف منحصر بالشارع المقدّس، كما يجب أن تنحصر الإطاعة به وبمن أمر بطاعته[3]- ليس له أي قيمة تذكر، كما لن يصح اعتباره أثرًا من آثار العقل وثمراته[4].

وبناءً على ما سبق، يمكن القول بأن الحديث يدل بالدلالة المطابقية على قدرة العقل على إدراك ومعرفة حسن وقبح الأفعال، كما أنه يدل بالدلالة الالتزامية وبدلالة الاقتضاء على قدرته على إدراك ومعرفة المناطات محل نظر الشارع وإثبات الملازمة.

هذا بعض ما يمكن ذكره دليلًا على صحة نظرية إمكان الفهم، ومن الواضح، أن إثبات هذه النظرية يتوقف على رد الأدلة المدعاة من قبل القائلين بنظرية عدم الإمكان، وهذا ما سيتكفله الكلام في العنوان التالي.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٣٣، الحديث ٣٤، وقد ذكر أن الفقرة التي تعتبر الجملة المذكورة جزءًا منها ليست موجودةً في أكثر نسخ **الكافي**. راجع: السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، **حاشية مرآة العقول**، الجزء ١، الصفحة ٩٦. راجع أيضًا: محمدباقر المجلسي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٥٨. و....

(٢) التعبير بـ «معرفة الوظيفة» قائم على أساس أن العقل شأنه الإدراك والمعرفة لا الحكم. راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحات ٥٦ إلى ٦١.

(٣) راجع: المصدر السابق، الصفحات: ٥٦، ٥٧، ٢٠٤ و٢٠٥.

(٤) وفي الواقع: إن حقيقة الإدراك المزبور ليس إلا تعيين الوظيفة. (فليتأمل).



نقد مباني نظرية عدم الإمكان

أشرنا - حين الكلام في تبيين نظرية الإمكان - إلى أن التصور الصحيح لهذه النظرية يعني تصديقها، ومن هنا، فقد عمل بالنظرية بعض من وقف بإزائها موقفًا صارمًا خلال بعض عمليات الاستدلال التي زاولها هذا البعض. ومع هذا، وبغية إثبات هذه النظرية والحؤول دون بعض أشكال الخلط الذي سيتضح خلال الكلام في المقام، فإننا سنتعرض بالنقد والتحقيق لمباني نظرية عدم الإمكان أيضًا.

مضى معنا خلال البحث أن البعض اعتبر أن إمكان فهم الملاكات محل اهتمام الشارع من قبل العقل من السالبة بانتفاء الموضوع، فهم يعتقدون بأن الأحكام الشرعية لا ملاك لها ولا مناط لكي تصل النوبة إلى الكلام في إمكان فهمها ومعرفتها.

وقد تناولنا هذه العقيدة بالنقد المفصل في المباحث المتقدمة، فكل من بنى على هذا المبنى، فإن بناءه سينهدم بانهدام المبنى الذي أسس عليه ذلك البناء.

وأما الأدلة التي تمسك بها أصحاب عقيدة وجود الملاك والغرض في الأحكام أو في أصل التشريع من أجل إثبات عدم إمكان الفهم من قبل العقل، فهي كلها أدلة ضعيفة لا تصمد أمام التحقيق، وهو ما سنتناوله في ما يلي بالترتيب.

نقد الأدلة النقلية لنظرية الإنكار

أما بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (سورة **الإسراء**: ١٥)، فقد ذكرت عدة تقريبات لرد الاستدلال بها[1] منها:

إن مدلول الآية هو نفي العذاب قبل إرسال الرسول. فإذا جاء الرسول وجعل (العقل) حجةً قادرًا على إدراك ملاكات الأحكام ثم خالف أحدهم حكم العقل فعُذب، فإن العذاب حينئذ عذاب بعد الإرسال لا قبله.

هذا ما يدعيه القائلون بالملازمة بين حكم العقل والشرع، والقائلون بقدرة

---

(١) راجع: المصدر السابق، الصفحتان: ٨٠ و٨١.



العقل بالنسبة إلى إدراك الملاكات.

ومن الطبيعي، أن هؤلاء يتوجب عليهم إبراز دليل على ما يدعونه؛ فإنه بناءً على ما جاء في الجواب السابق، تتوقف الملازمة السابقة والقدرة المذكورة على أنهما قد كانا محل تأييد وقبول من قبل «الرسول».

وأما بالنسبة إلى الروايات التي تعرضت لدِية المرأة، فقد كان حاصل الاستدلال بها على نظرية عدم إمكان الفهم وعدم الملازمة، هو أن ما ورد فيها من تحديد للدية لا يقبل الفهم والتوجيه من قبل العقل أبدًا؛ فإننا لو كنا نحن وجوهرة العقل القدسية فقط، فإنها لا تقبل فكرة أن العقوبة والمسؤولية تقل مع زيادة الجريمة[1].

وبعبارة أخرى: إن مقتضى تناسب الجريمة والعقوبة، أو الأضرار والضمان، هو أنه لا بد أن يزيد المدفوع كلما زادت الجريمة، فهذا ما يحكم به العقل ويقطع به، الأمر الذي لم تلتزم به الشريعة بناءً على ما جاء في الرواية. ومع وجود مثل هذه الحالات كيف يمكن الاطمئنان بقاعدة الملازمة وبقدرة العقل على إدراك ملاكات أحكام الشرع والدفاع عنها؟! أبدًا!

وفي مقام الإجابة على هذا الاستدلال يمكن أن نقول:

إن الأحكام التي يصدرها العقل بعد ملاحظة جميع الجهات نوعان:

١- القطع المنجّز غير المشروط بشيء. كقضية أن «العدل حسن»، وأن «الظلم قبيح».

٢- القطع المشروط. مثل: «الصدق حسن»، و«الكذب قبيح».

ففي النوع الأول، لا يقبل العقل بأي تفكيك بين المبتدأ والخبر، مدعيًا أن التصور الصحيح لكل من المبتدأ والخبر لا بد وأن ينتهي لا محالة بالحكم المذكور في كل من الجملتَين.

وأما بالنسبة إلى النوع الثاني فليس الأمر كذلك؛ من جهة أن العقل يوقف

---

(١) يرتبط لفظ «الجريمة» بما إذا كان الضرب عمديًا، وأما لفظًا: «الخسارة» و«الإضرار»، فليسا كذلك.



قضية: «الصدق حسن» على عدم ترتب مفسدة في البين على ذلك الصدق.

بعد توضيح النوعَين السابقَين، يجب التأمل الآن في أن قضية التناسب بين الجريمة والعقاب من أي النوعَين هي، فهل هي من النوع الأول أم الثاني؟

لا ريب في أنها من النوع الثاني؛ من جهة أنها معلقة على عدم مصلحة مخالفة في المقام.

وعلى هذا، فإنه لو وجه سؤال في المقام وهو: إذا كان المقنن (الشارع) قد وضع هذه القضية جانبًا من أجل التعبد وتربية المكلفين واختبارهم وما ماثل ذلك، فما هو حكم العقل حينئذ؟ فإنه يمكن الجواب حينئذ بأن نقول: إن حكم العقل معلق على عدم هذه الجهات. وبملاحظة هذه الجهات فإنه لا يقضي بالحكم السابق، بل بكل ما يقضي به المقنن الحكيم[1].

وأما بالنسبة إلى ما استدل به من أدلة دالّة على عدم جواز الاعتماد على إدراك العقل في استنباط الحكم، والأدلة الدالة على ذم القياس، فإنه يمكن القول بأن الاستدلال المزبور إنما يكون مقبولًا في ما لو ثبت صدور هكذا أدلة، إلا أن ما يقتضيه التحقيق في المقام هو عدم ثبوت ذلك.

نعم، ادعى البعض نسبة قولهم: «إن دين اللّه لا يصاب بالعقول» إلى أهل البيت عَلَيهِمُ السَّلَامُ، وأنه المشهور في ذلك[2]، إلا أن الصحيح هو أن القول المزبور ليس له وجود في المجامع الروائية حتى بسند ضعيف.

نعم، الموجود هو ذم العقول الناقصة[3]، والقياس[4]، والرأي[5]، والإفتاء بغير

---

(١) للمزيد من التوضيح راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٨٤ إلى ٨٧.

(٢) محمدرضا المظفّر، **أصول الفقه**، الجزء ج، الصفحة ١٨١.

(٣) «إنّ دينَ اللهِ لا يصابُ بالعقول الناقصة». راجع: محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **كمال الدين**، الصفحة ٣٢٤. الميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، الجزء ١٧، الصفحة ٢٦٢. محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٣. عبد علي العروسي الحويزي، **نور الثقلين**، الجزء ١، الصفحة ٥١١.

(٤) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحات ٢١ إلى ٤١.

(٥) المصدر السابق.



علم[١]، كما ورد في خصوص المنع عن تفسير القرآن بالرأي قولهم: «عقول الرجال»[٢].

وليس لأي واحد من هذه الأمور دلالة على المنع من الاستفادة من الجوهر القدسي المسمى بالعقل في مقام الاستنباط.

علاوةً على ذلك كله، فإن لا بد من أخذ زمان ومكان صدور الروايات المذكورة بنظر الاعتبار لا في اصطياد المراد منها، كما لا بد من النظر إلى القرآن الكريم والروايات كمجموعة واحدة مترابطة عند الخوض في البحث والتحقيق، وأما النظر إلى البعض وإهمال البعض الآخر فإنه يؤدي إلى الاختلال في الوصول إلى نتيجة صحيحة.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار ماتقدم من نقطتَين مهمتَين حين الكلام في روايات عدم الاعتماد على الرأى والقياس والعقل[٣]، فإن النتيجة التي سنصل إليها حينئذ هي:

أولًا: إن الروايات المذكورة إنما تنظر إلى بعض التيارات الفكرية التي كانت رائجةً زمان صدورها. من استفادة الفقيه الواضحة من ذوقه الشخصي وخلفياته الفكرية غير الموضوعية وظنونه الفردية الشخصية التي سميت بالاجتهاد والاستفادة من العقل حينذاك. وهذا ما تدل عليه الروايات المشار إليها بكل وضوح[٤].

ومن الواضح جدًّا، عدم الارتباط بين ما وقع طرفًا لذم الروايات من جهة، وبين قضية الاستفادة من الجوهرة القدسية (العقل) تحت عنوان الملازمة وإمكان درك مناطات الأحكام من قبل العقل، والتي يقول بها فقهاء معروفون محنكون!

ثانيًا: وعلى فرض صدور روايات في خصوص المنع من الاستفادة من تلك الجوهرة القدسية في استنباط الأحكام، فإنه يجب حملها على ما كان من قبيل: العقول الناقصة لهذا وذاك، وظن هذا وذاك؛ فإن هناك روايات أخرى دالة على لزوم الاستفادة من العقل في استنباط الأحكام أشرنا لبعضها في ما سبق من مباحث.

---

(١) المصدر السابق، الباب ٤.

(٢) المصدر السابق، الباب ١٣، الحديث ٦٩، ٧٣ و٧٤.

(٣) إذا فرض وجود رواية دالة على المنع من الاعتماد على العقل في استنباط الحكم الشرعي.

(٤) ومن هنا، نرى أن أكثر الروايات كانت خطابًا لأفراد أفرطوا في هذا العمل.



وهناك ردود أخرى في ما يرتبط بالاستدلال بهذه الروايات لا يتسع المقام لذكرها فعلاً[١].

نقد الدليل العقلي لنظرية الإنكار

لا شك في أن أهم دليل لإنكار قدرة العقل على إدراك ملاكات أحكام الشرع، هو الدليل العقلي الذي نقلناه كمبنى لهذه النظرية، وهذا الدليل وإن قرب بعدة تقريبات ذكرناها في ما سبق، إلا أن لب تلك التقريبات المتعددة واحد، وهو:

إن ملاكات الأحكام الشرعية خارجة عن مجال إدراك العقل؛ فإن مجال الأحكام من قبيل الجزئيات الحقيقية التي مهما جد العقل واجتهد في إدراكها فإنه لا سبيل له لذلك فيها.

وقد كان عرض هذا الدليل بصورة قوية جدًّا إلى الحد الذي أثّر فيه على مواقف بعض الأصوليين، وأدى إلى خضوعهم بالكامل[٢] أو في بعض الحالات[٣] أمام هذا الدليل.

الجهة المسؤولة عن تعيين مجال إدراكات العقل هي العقل!

وفي مقام الإجابة على الاستدلال السابق لا بد من ذكر ما يلي:

أ – لا شك في أن قضية تعيين مجال إدراك العقل وحكومته، والمحاور التي له

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الصفحات ١١ إلى ١٣. السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء ٢، الصفحة ٤١. السيد محمود الهاشمي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان: ١٣٣ و١٤٠. السيد محمد سرور البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان: ٢٦ و٥٥.

(٢) كصاحب **الفصول** مثلاً، فقد أنكر إمكان الإدراك والملازمة الواقعية بين إدراك العقل وحكم الشرع.

(٣) كالمحقق الخوئي الذي يذكر أنه حيث ليس للعقل طريق إلى إدراك الملاكات الواقعية، فليس هناك مورد لقانون الملازمة بمعنى: إنه كلما أدرك العقل مصلحةً أو مفسدةً ثبت حكم شرعي. راجع: محمد سرور البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٤. محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٧٠.



صلاحية الحضور والإدراك فيها أو ليس له هكذا صلاحية فيها، ليست من المسائل البديهية الضرورية التي يمكن المرور بها مر الكرام وبمجرد ذكر بعض الادعاءات وبحجة أنها من الواضحات!

الصحيح: أن ذلك مجرد توهم، فليست المسألة من الضروريات، ومن هنا، يعتبر سؤال: «ما هي الجهة المسؤولة عن تعيين وتحديد مجال تأثير وإدراك العقل؟»، سؤالًا مهمًّا أساسيًّا لا بد من التوقف عنده والبحث في خباياه بحثًا جديًّا دقيقًا. وهو ما لم يعره القائلون بنظرية الإنكار الأهمية بدعوى أن المسألة من المسائل الضرورية. ومن هنا، نقول:

انطلاقًا من أن المراد من العقل في قانون الملازمة وفي المسألة محل الكلام هو الجوهر القدسي المجرد من أي شائبة أوهام وأذواق وخلفيات وأحاسيس شخصية، ومن أن الجميع متفق خاضع أمام مدركاته[1]، فإنه ليس هناك أي جهة مسؤولة عن تعيين وتحديد مجال إدراكاته إلا العقل نفسه.

والدليل على المدعى السابق، هو أن العقل عندما يدرك مصلحةً أو مفسدةً لازمةً في فعل من الأفعال، فإنه لا يتوقف في الحكم بالحسن أو القبح بالنسبة لما أدركه. ومن جهة أنه قاطع في ما أدركه (والحاضر عنده بالعلم الحضوري)، فإن قطعه هذا يؤدي به إلى إدراك آخر، وهو أن كل مقنن خبير حكيم لا بد وأن يوافقه في ما ذهب إليه وقطع به. ولأنه يعتبر المقنن الإسلامي خبيرًا في تشخيص المصالح والمفاسد، وحكيمًا في رعاية هذه المصالح والمفاسد، فإنه يضع نفسه موضع هذا المقنن ليصدر الحكم نيابة عنه طبق ما أدركه سابقًا.

ومن هنا، فإننا وإن كنا نعتقد - خلافًا للبعض[2]- أن الدليل على قانون الملازمة ليس هو العقل نفسه، إلا أننا نعتقد أيضًا بأنه من جملة الأدلة في المقام[3].

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ٧٣ و٧٤.

(٢) محمدرضا المظفّر، **أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ٢٩٥.

(٣) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٩٤ إلى ٩٧.



لزوم التفكيك بين الاستفادة من العقل في كشف الحكم الشرعي وبين الاستفادة منه في إدراك ملاكات الحكم الشرعي المكشوف

ب - وأما الرد الثاني على ما ادعي من مبنًى عقلي على عدم قدرة العقل على درك مناطات أحكام الشرع ومنع الملازمة، فهو الكشف عن الخلط غير الصحيح الواقع بين المقام، وحاصله:

إن هناك فرقًا بين كشف الحكم الشرعي وبين الاستفادة منه في إدراك ملاكات الحكم الشرعي المكشوف. إذ لا شك في أنه ليس للعقل أن يكتشف كل المصالح أو المفاسد الموجودة في متعلق الحكم، فإذا حكم الشارع - مثلًا - بنجاسة البول أو حرمة الخمر أو بحرمة الجمع بين الأختَين أو بغير ذلك من الأحكام، فإنه لايمكن بمساعدة العقل اكتشاف العلة في تلك الأحكام ليصار في ما بعد إلى توسيع أو تضييق الحكم على أساسها. بل حتى لو صرح الشارع بعلة حكم ما، كأن قال: «الخمر حرام لإسكاره»، فإننا أيضًا لا يمكننا تعميم الحرمة لكل مسكر؛ وذلك لأمرَين:

الأول: احتمال الخصوصية لإسكار الخمر في الحكم.

والثاني: احتمال وجود علة أخرى للخمر لم يذكرها الشارع لها دخالة في الحكم[1].

نعم، لو ذكرت العلة بحيث استفيد انحصارها[2]، فإنه لا مشكلة حينئذ في الاعتماد عليها في الحكم بالتوسيع أو التضييق.

وعليه، فحتى في «قياس منصوص العلّة» أيضًا لا يمكن الاعتماد بصورة مطلقة على القياس والتوسعة والتضييق للحكم الشرعي.

---

(١) إذ عندما يبين الشرع المقدّس مناط وحكمة حكم ما، فإنه ليس من اللازم أن يبين جميع حكمه. نعم، إن كان في البين قرينة على انحصار المناط والحكمة في ما ذكر، فإنه يمكن القول حينئذ بالانحصار. راجع بحث «ماهية وحجية القياس منصوص العلّة» في الفصل السابق.

(٢) فلا يبعد - مثلاً - أن يستفيد العرف من جملة من قبيل: «الخمر حرام لأنه مسكر»، أن: «كل مسكر حرام». راجع: محمد تقي الآملي، مصدر سابق، الجزء ج، الصفحات ٣١٢ إلى ٣١٤. السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٤٩٨ و٤٩٩.



إلا أن الاستفادة من العقل في إدراك مصلحة الحكم الشرعي التي استفيدت من القرآن أو السنة لا يرتبط بما نحن فيه[١]؛ فإن البحث إنما هو في الاستفادة من العقل في إدراك المناط الذي يمكن أن يستتبع الحكم الشرعي، وبعبارة أخرى: الاستفادة من العقل كمصدر مستقل من مصادر استنباط الحكم الشرعي. والفرق بين هذَين البحثَين واضح جلي؛ فإنه لا علاقة أبدًا[٢] بين الاستفادة من العقل في إدراك مصلحة الحكم الشرعي الناشئ من القرآن أو الحديث، وبين الاستفادة من العقل في إدراك المصالح والمفاسد في فعل ما بهدف الكشف عن الحكم الشرعي المتعلق بذلك الفعل.

ولا شك في أنه لو فكك بين بحثَي: «قدرة العقل على إدراك ومعرفة الملاكات محل اهتمام الشارع والاستخدام الاستقلالي للعقل في كشف الحكم الشرعي»، و«الاستفادة التوجيهية للعقل في مجال إدراك مصالح الحكم الشرعي المكشوف»، فإنه لن يكون هناك مجال لطرح إشكال عدم قدرة العقل على إدراك المصالح أو المفاسد أو كون قاعدة الملازمة قضيةً كبرى لا صغرى لها[٣].

المبحث الثاني: سعة الشريعة والاجتهاد والفقه وحيطتها

الكلام عن الفقه والمصلحة يتوقف على تعيين وتحديد مجال الشريعة الإلهية وحيطتها من جهة، وسعة الفقه وحيطته من جهة أخرى؛ إذ أنه ما لم تحدد سعة الشريعة ومجال شمولها ليحدد على إثر ذلك ما هو داخل فيها وما هو خارج عنها، فإنه لن يمكن الوصول إلى تحديد فني صحيح لمجال وسعة الاجتهاد والفقه أيضًا باعتبارهما العمليتان المسؤولتان عن اكتشاف الشريعة وأحكامها.

---

(١) ففي الكثير من الحالات ليس للعقل البشري القدرة على الإدراك في هذا المجال.

(٢) فالشيخ الأنصاري مثلاً، في الوقت الذي يذهب فيه إلى عدم قدرة العقل على إدراك مصالح الحكم الشرعي (**فرائد الأصول**، الصفحة ١٢)، فإنه يستفيد من هذا العقل في استنباط الحكم الشرعي لإدراكه المصلحة! فقد ذكر في بحث جواز غيبة الظالم في حالة التظلم ما لفظه: «ولأن في تشريع الجواز مظنة ردع للظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح». راجع: **المكاسب**، الصفحة ٤٥.

(٣) راجع الحاشية رقم (١٧) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.



من باب المثال: كلما فرضنا أن مسائل السياسة والاجتماع خارجة عن حيطة الفقه والاجتهاد، فإنه لن يمكن السماح حينئذ لـ «فقه المصالح» وما يرتبط به من عمليات استنباط بالحضور والتأثير في تلك الساحة، كما لن يمكن الكلام عن «الحكم الحكومي» باعتباره مظهرًا من مظاهر حضور المصلحة في الفقه؛ إذ لن يكون له أي وجود طبق تلك الرؤية المفروضة لكي تصل النوبة إلى الحديث عن كونه مظهرًا للعلاقة بين الفقه والمصلحة.

وعلى أية حال، فالذي يبدو، هو أن قضية توقّف الكلام والبحث في الفقه والمصلحة على ما ذكر قضية واضحة لا تحتاج إلى مزيد بحث وبيان. وبناء على ذلك فإن الكلام في هذا البحث سيكون في مطلبَين:

المطلب الأول: سعة الشريعة وحيطتها[1]

فلنلاحظ الأنواع الثلاثة من الكتابات التالية:

النوع الأول:

- «الفرق الأساسي بين الحكومة الإسلامية والحكومتَين (المشروطة السلطنتية، والجمهورية) يكمن في أن ممثلَي الناس أو الملك في مثل هاتَين الحكومتين يزاولون عملية التقنين، والحال أنه عملية خاصة به تعالى في الإسلام، فإنه تعالى الجهة الوحيدة المسؤولة عن التقنين في الشريعة المقدسة. وليس لأي أحد آخر أن يتدخل في هذا العمل، كما ليس هناك قانون يعمل به غير القانون الإسلامي.

ومن هنا، فإن «مجلس التقنين» يستبدل في الحكومة الإسلامية بـ«مجلس التخطيط»، وهوالمسؤول عن التخطيط وإعداد البرامج للوزارات المختلفة على ضوء القوانين الإسلامية التي تُعيّن على ضوئها كيفية القيام بالخدمات العامة في أنحاء البلاد المختلفة»[2].

---

(١) تعرضنا لهذا البحث في كتابنا: **الفقه والعرف** (الصفحات: من ٣٢١ إلى ٣٥٣) تحت عنوان: «حيطة الشريعة والعرف»، وما جاء في هذه الدراسة تقرير وتتمة لما جاء هناك.

(٢) راجع: روح الله الموسوي (الإمام) الخميني، **ولاية الفقيه** (بالفارسية)، الصفحة ٤٤. ومما يجدر ذكره =



- «يجب أن لا نصغي لمن يقول: لا علاقة لنا بالدين، ولن نغير الصلاة أو الصوم، بل يرتبط عملنا بالأمور السياسية والمدنية والدوائر الحكومية لتعديلها وتنظيمها؛ فإن الجواب على هذا الكلام هو: إن كل ما ذكر يندرج تحت حكم واحد من الأحكام المحمدية»[1].

- «وأما أصحابنا الإمامية رضوان اللّه تعالى عليهم، فقد قالوا بأنه ليس هناك واقعة لا نصّ فيها، ولا يوجد أمر خال عن حكم شرعي... .

نعم، هذه الأحكام وردت في نصوص خاصّة تارةً، وفي ضمن أحكام كلية وقواعد عامة... تارةً أخرى، فعلى هذا، «الفراغ القانوني» غير موجود في مكتب أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ومن يحذوا حذوهم، بل كلّ ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، في حياتهم الفردية والاجتماعية، المادية والمعنوية، فقد ورد فيه حكم إلهي وتشريع إسلامي، فلا فراغ ولا نقص أصلًا، ولا يبقى محل لتشريع الفقيه أو غيره»[2].

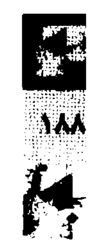
النوع الثاني:

- «كل الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه، وتدبير أمور وشؤون الشعب، سواءً كانت أحكامًا أوليةً متكفلةً لأصل القوانين العملية الراجعة للوظائف النوعية، أو ثانويةً متضمنةً عقوبات مترتبة على مخالفة الأحكام الأولية، لا تخرج عن هذَين القسمَين؛ لأنها بالضرورة إما أن تكون أحكامًا نص عليها الشرع فهي

= في المقام، إنه مع الالتفات إلى مبنى السيد الإمام بالنسبة إلى ولاية الفقيه، والسعة التي أعطاها سماحته للولي الفقيه في إصدار الأحكام الحكومية (والتشريع)، فإنه لا مجال لقبول ما ذهب إليه (قدس سره) هنا. ونحن وإن كنا نذهب إلى إمكان توجيه هذا الكلام بحيث يتناسب مع سائر مبانيه (قدس سره) كما سيأتي في الباب الثاني من هذه الدراسة، إلا أننا هنا أخذنا بظاهر كلامه، وسنبني على ذلك في المقام.

(١) محمد حسين بن علي أكبر التبريزي، **كشف المراد من المشروطة والاستبداد**، نقلاً عن: حسين زركري نجاد، **رسائل المشروطة** (بالفارسية)، الصفحة ١٤٢.

(٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، **بحوث فقهية هامّة**، الصفحة ٥١٥. وقد أصر البعض على «عدم خلوّ واقعة من الحكم»، وعلى «نفي الفراغ القانوني»، إلى الحد الذي ذهبوا فيه إلى وجود الحكم الواقعي حتى في حالة عدم إمكان فعلية الحكم. راجع: الشيخ محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، الجزء ١، الصفحتان: ٢١٠ و٢١١.



وظائف عملية ثابتة في الشرع، أو لم ينص عليها الشرع فهي موكولة إلى نظر الولي لعدم اندراجها تحت ضابط خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها.

والقسم الأول لا يختلف باختلاف الأعصار وتغيّر الأمصار، ولا يجزي فيه غير التعبد بمنصوصه الشرعي إلى قيام الساعة، ولا يتصور فيه أي وضع آخر أو وظيفة أخرى، بينما يكون القسم الثاني تابعًا لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكذا النواب العموميون (الفقهاء)، أو من كان مأذوناً عمّن له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة»[1].

ثم يتعرض المحقق النائيني إلى ما يترتب على ما أسسه بكلامه السابق حيث يقول:

«إن القوانين والمقررات التي يجب التدقيق والمراقبة في مدى انطباقها على الشريعة هي تلك التي تكون من القسم الأول، ولا موضوع لها في القسم الثاني بتاتًا»[2].

- «ولا يقتصر تدخّل الدولة على مجرّد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقًا للظروف... وفى المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ويحقّق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية»[3].

- تقسم الأمور الدنيوية إلى: الأمور المنصوصة والأمور غير المنصوصة، والمقصود بغير المنصوصة «... ما سكت عنه الشرع فلم يرد عنه فيه ما يقتضي

---

(١) الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، الصفحة ٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) السيد محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، الصفحة ٦٨٠. راجع أيضًا: السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان**، الجزء ٤، الصفحة ١٢٩. عماد العلماء خلخالي، **بيان معنى السلطنة المشروطة وفوائدها** (بالفارسية)، المطبوع في «**رسائل المشروطة**»، الصفحة ٢٩٧.



فعلًا ولا ما يقتضي تركًا، وهذا هو الذي عفا اللّه عنه رحمةً منه تخفيفًا على عباده... ولما كانت طاعة أولي الأمر خاصّةً بأمور الدنيا ومصالحها،كان حتمًا تحكيم العرف والمعروف في ما لا نصّ فيه»[١]. وقد عبّر البعض عن هذه الموارد بـ «منطقة العفو»[٢].

النوع الثالث:

– «إن مسألة إقرار نظام للمعيشة والاقتصاد وانتخاب نموذج لهم في هذا المجال، قد تركها الشارع للناس أنفسهم، بل ذكرت الشريعة أن سَن المقررات والقوانين في ذلك هي قضية ترجع إلى الناس أيضًا. نعم، وضعت الشريعة إطارًا لذلك وهو عدم ظلم أحد من الناس ... فإذا ترك الناس مع أنفسهم في هذا المجال بدون أن يحدد إطار لأعمالهم وفعالياتهم، فقد كان من الممكن أن كل واحد منهم سيعمل طبق ما يمليه عليه ذوقه وميوله، ولربما أدى ذلك إلى ضياع حقوق المستضعفين ... ولذا أقر الشارع أصلًا اجتماعيًا مهمًّا في هذا المجال هو ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾»[٣].

– «علاقة الإنسان به تعالى أمر واقعي لا يدخل في أي وقت من الأوقات في حيطة الأمور التأسيسية لهذا الإنسان، بل يبقى الإنسان دائمًا تحت سلطة هذا المجال بلا أن يكون حاكمًا في وقت من الأوقات. وأما العلاقة بين الإنسان والآخر، فهي واقعة في مجال الأمور التأسيسية للناس، فالإنسان في هذا المجال حاكم لا محكوم عليه. فالمسألة في المجال الأول في الانتباه والتذكر، بينما هي في الثاني التعقّل والتقنين»[٤].

– «الأنبياء الإلهيون – ومنهم نبي الإسلام الكريم – لم يثوروا من أجل تغيير مستوى معيشة الناس، ولا من أجل تغيير مستوى تفكيرهم، العمل المهم الذي قام به الأنبياء هو «المجيء بمعنًى ومحور جديد للحياة، لا طريقة جديدة لها». قالوا: إذا

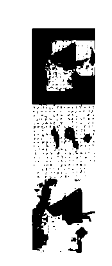
---

(١) كمال الدين جعيط، «العرف»، مجلة **مجمع الفقه الإسلامي** (مصدر سابق)، الصفحة ٢٩٩٩.

(٢) فوزي خليل، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

(٣) محمد هادي معرفة، «اقتراح»، فصلية **نقد ونظر**، العدد ١، شتاء ١٣٧٣ هـ.ش.، الصفحتان: ٦٠ و٦١.

(٤) محمد مجتهدي شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين** (بالفارسية)، الصفحتان: ٣١٤ و٣١٥.



تاجرتم، وإذا تزوجتم، وإذا حججتم... ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١]، إذا كان نبي الإسلام قد جاء بأحكام اجتماعية، فقد كانت هذه الأحكام مستندةً إلى الأعراف الاجتماعية، وجاء أكثرها في مجال فصل الخصومات»[٢].

بيان النظريات المطروحة في المسألة وتحليلها

الكلمات التي لاحظناها تظهر ثلاث نظريات يكثر القول بها في المقام:

١- نظرية شمول التشريع وإنكار «منطقة الفراغ»

لا شك في أن هذه النظرية هي أكثر النظريات شيوعًا عند علماء وفقهاء الإمامية في ما يرتبط بحيطة الشريعة وسعتها، فهي شاملة - طبق هذه النظرية - لكل حركة وسكون، ولكل شأن من شؤون الحياة فرديًّا كان أم اجتماعيًّا.

وطبقًا لما نقلناه عن هذه الطائفة من الكلمات - النوع الأول - فإن التشريع بيده تعالى وحده بلا شريك له في ذلك، فالتوحيد في التشريع والتقنين يعتبر من قطعيات الدين، وأما غيره - أفرادًا وشخصيات وجهات - فهو مجرد «مخطط» يجب أن يكون عمله «على ضوء أحكام الإسلام».

والمهم، إن المسؤولين عن التخطيط والمتصدين للاجتهاد إنما يستخرجون ما تحتاجه الأمة من «الأحكام الكلية والقواعد العامة» ومصادر التشريع المعتبرة، فيضعونها بين أيديها.

وقد ذهب بعض القائلين بهذه النظرية إلى أن عدم صلاحية التشريع لا تختص بالحاكم الإسلامي الصالح، بل تتعداه إلى النبى الأكرم (صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ) والأئمة المعصومين من بعده[٣].

---

(١) سورة **الأنعام** ١٦٢.

(٢) عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحة ١٠٣.

(٣) لاحظ كلام الإمام الخميني المنقول ضمن النوع الأول. ويقول آية الله مكارم الشيرازي - الذي نقلنا =



ومما يجدر ذكره في المقام، هو أنه في أوائل مرحلة (المشروطة، الحركة الدستورية) في إيران، فإن واحدًا من المباحث التي كثر الجدل والأخذ والرد فيها، هو ما ترافق مع طرح فكرة تشكيل المجلس التقنيني من قبل اتباع المشروطة في إيران، فقد برز حينئذ بحث مشروعية أو عدم مشروعية تشكيل هكذا مجلس[1]!

المباني النقلية والعقلية لهذه النظرية

استندت هذه النظرية إلى العقل وإلى نصوص من القرآن الكريم وبعض الروايات، ومن جملة ذلك ما يلي من الكلمات:

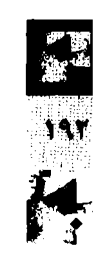
«يروى في كتاب إكمال الدين للصدوق عليه الرحمة، عن عبد العزيز بن مسلم قال: كنا في أيام علي بن موسى الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ بمرو، فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة من بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة، وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيدي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فأعلمته خوضان الناس، فتبسم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم قال: يا عبد العزيز بن مسلم، جهل القوم وخدعوا عن أديانهم، إن اللّه عز وجل لم يقبض نبيه صلى اللّه عليه وآله حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء، بين فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملًا، فقال عز وجل: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[2] وأنزل في حجة الوداع وهي آخر عمره صلى اللّه عليه وآله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

= كلامه في المجموعة نفسها - في كلام آخر له:

«وإن كان الأئمة المعصومون مؤيدين بروح القدس فلا يخطئون أو يزلون، إلا أنهم لم يكن لهم تشريع جديد؛ إذ بعد إكمال الدين وإتمام النعمة الإلهية، فإن جميع الأحكام التي تحتاجها الأمة إلى يوم القيامة - على ما في روايات كثيرة قد تبلغ حد التواتر - قد شرِّعت سلفًا ولم يبق أي مجال لتشريع جديد. وعليه، فإن وظيفة الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إنما هي توضيح وتبيين الأحكام التي تلقوها بلا واسطة أو معها عن النبي الأكرم صلى اللّه عليه وآله»، **رسالة القرآن** (بالفارسية)، الجزء ١٠، الصفحة ١٠٤.

(١) راجع: الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحات: ٥٦، ٧٤، و٧٥. غلام حسين زركري نجاد، **رسائل المشروطة (الحركة الدستورية)** (بالفارسية)، صفحات مختلفة.

(٢) سورة **الأنعام**: ٣٨.



وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[١]. ونحن كلما نظرنا بعين الإنصاف والتعقل، أدركنا أنه جعل الإسلام ناسخًا لجميع المذاهب، وأراده أن يبقى إلى يوم القيامة، وجعل نبينا خاتم الأنبياء، فيجب أن يكون قد بلغنا بكل شيء، وأمرنا بكل شيء، ولم يخف عنا أي شيء»[٢].

وكما نرى فقد استدل في هذه الكلمات بالعقل والقرآن والروايات على شمول الشريعة وسعتها.

وما يمكن أن يعد دليلًا من الروايات في المقام مما لا يحصى[٣]، بل في بعضها بيان القرآن لوحده جميع ما للبشر من احتياجات[٤]، وأن الكثير من الروايات تعتبر مجموعة القرآن والسنة مبينًا لذلك[٥].

ونتناول معًا روايةً دالةً على جامعية الشريعة وشمولها، وهي ما ورد عن الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بسند معتبر في وصف (الجامعة) حيث يقول لأبي بصير:

«صحيفة طولها سبعون ذراعًا بذراع رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وإملائه، من فَلْق فيهِ وخطّ علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إلى فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال:حتى أرش هذا»[٦].

ونحن وإن كنا لسنا بصدد تقييم ما ورد في هذه الرواية[٧]، إلا أننا أردنا الإشارة

---

(١) سورة **المائدة**: ٣.

(٢) أبـو الحسـن مرندي، **دلائـل براهين الفرقـان**، نقلاً عن **رسـائل المشـروطة (الحركة الدسـتورية)**، الصفحتان: ١٩٨ و١٩٩.

(٣) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سـابق، الجزء ١، باب الرّد إلى الكتاب والسنّة، الصفحات ٧٦ إلى ٨٠. محمد باقر المجلسـي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٦، أبواب علومهم، الباب ١، الصفحات ١٨ إلى ٦٦.

(٤) راجع: الكليني، مصدر سابق، الصفحة ٧٧، الحديث ١، ٥ و. . . .

(٥) يستفاد من الكثير من الروايات الواردة في الأبواب المذكورة قبل ذلك.

(٦) محمـد بـن يعقوب الكليني، مصدر سـابق، الصفحات ٣٤٤ إلـى ٣٤٦. محمد باقر المجلسـي، مصدر سابق، الصفحة ٣٩، الحديث ٧٠.

(٧) سوف نذكر المختار في ما سيأتي من بحوث.



العابرة إلى مدى التأثير الواضح لما ورد فيها على رؤية الفقيه لدور المصلحة وتأثيرها في نظام الاستنباط.

فطبقًا للرؤية الواردة في الرواية على ما جاء في التقريب[١]، فإنه ليس للفقيه الاستفادة من عنصر (المصلحة) وما ماثله وشابهه وجرى مجراه من مفاهيم كدليل من أدلة الأحكام الحكومية التي تصدر من ناحيته، كما لا يمكنه ذلك أيضًا في مقام كشف الحكم الإلهي من مصادره المعتبرة! بل ليس للفقيه إلا أن يستنبط حكم الوقائع مما ورد خاصًّا أو عامًّا بالنسبة إليها.

فدور المصلحة عند القائلين بهذه النظرية لا يتناول مقام الاستنباط، بل هو محدود بحالات التزاحم بين المصالح والمفاسد، أو بين الأحكام المستنبطة في مرحلة سابقة[٢].

٢- نظرية شمول التشريع مع اعتماد «منطقة الفراغ والعفو»

والرأي الآخر المطروح في المقام، والذي تشير إليه الكلمات السابقة التي ذكرناها ضمن النوع الثاني، هو شمول التشريع لكافة نواحي ومظاهر الحياة فرديةً كانت أم اجتماعيةً، إلا أن ذلك ليس على شكل قوالب عامة أو خاصة تشمل جميع النواحي السابقة، بل هناك مجالات خالية من التشريعات الإلهية المباشرة يكون من وظيفة الفقيه فيها اتخاذ القرارات وسن التشريعات على ضوء الأهداف والمقاصد الكلية للشريعة من جهة، ومصالح الأمة من جهة أخرى، شأنه في ذلك شأن رب العائلة[٣] المسؤول عن اتخاذ القرارات والتدابير اللازمة بمقتضى المصالح التي يراها لعائلته.

---

(١) يجب أن تقرر النظرية الأولى بطريقة يكون فيها مجال لحضور العقل وتأثيره الذي يستتبع طبعًا حضور (المصلحة) كمستند بالواسطة، إذ ليس من اللازم الاقتصار على النص اللفظي من القرآن والسنة في استنباط حكم جميع الوقائع والحوادث. لمزيد من التوضيح لاحظ تتمة هذا المطلب.

(٢) سيأتي تفصيل البحث في الباب الثاني من هذه الدراسة، كما سيأتي هناك أيضًا البحث في الموقف تجاه هذه النظرية، وتجاه مسألة التفكيك بين مسألة تأثير المصلحة في إجراء وتطبيق الأحكام المستنبطة ومسألة تأثيرها في أصل عملية استنباط الحكم.

(٣) ورد هذا التعبير والتشبيه عن العلامة الطباطبائي في **الميزان** (الجزء ٤، الصفحة ١٢٩).



ومن جهة أن التشريعات التي يسنها هذا المقنن - بحسب الفرض - تكتسب شرعيتها من قبله تعالى الذي منح هكذا صلاحيةً للفقيه، شأنها في ذلك شأن التشريعات الصادرة عن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ والمعصومين عَلَيْهِمُالسَّلَامُ، فإنها لا تنافي قضية انحصار الحاكمية والمولوية به تعالى، بل هي على وفاق تام مع التوحيد في التقنين والتشريع.

يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي وهو من القائلين بهذه النظرية:

«والمراد بتفويضه أمر خلقه - كما يظهر من الروايات - إمضاؤه تعالى ما شرّعه النبي صلى اللّه عليه وآله لهم، وافتراض طاعته في ذلك، وولايته أمر الناس. وأما التفويض بمعنى سلبه تعالى ذلك عن نفسه وتقليده صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ لذلك فمستحيل»[1].

ومما يجدر ذكره هنا: هو أن المعتقدين بهذه النظرية وإن كانوا متفقين على وجود منطقة الفراغ بالمعنى السابق، إلا أنهم اختلفوا في تعيين حدود هذه المنطقة وحقيقة التقنين فيها، بل وفي الجهة المسؤولة عن عملية التقنين أيضًا هناك.

فمن باب المثال: يذكر السيد محمد باقر الصدر في ما يرتبط بما نحن فيه، أن هناك نوعَين من العلاقات التي يمكن أن تكون موضوعًا للقواعد القانونية:

الأول: علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

ويذهب السيد الصدر هنا إلى أن هذه العلاقة علاقة ثابتة غير متطورة بطبيعتها، فتحتاج - تبعًا لذلك - إلى قواعد ثابتة.

الثاني: علاقة الإنسان بالطبيعة.

ويذهب السيد الشهيد هنا إلى أن هذه العلاقة علاقة متغيرة متطورة عبر الزمن تبعًا للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل. وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرةً عليها، وقوةً في وسائله وأساليبه. وتبعًا لهذا التغير فإنه

---

(١) **الميزان**، الجزء ١٩، الصفحة ٢١٠. راجع أيضًا: الميرزا يوسف الفاضل الخراساني، **الكلمة الجامعة** (بالفارسية)، مطبوع ضمن (**رسائل المشروطة**)، الصفحة ٦٣٣.



لا بد لهذه العلاقة من قوانين وقواعد متغيرة أيضًا. ومن هنا، فإن هذه الساحة خالية من تشريع ثابت ودائم. الأمر الذي يستدعي ملأها بتشريعات ولي الأمر والدولة[١].

فالسيد الشهيد لا يحدد مجال تشريع ولي الأمر بما كان من النوع الثاني من العلاقات وهي علاقة الإنسان بالطبيعة فقط، بل يقيد ذلك بما إذا لم يكن نصّ تشريعي دالّ على الإلزام بالفعل أو الترك، حيث يقول:

«حدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعيًا بطبيعته[٢]، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه... يسمح لولي الأمر بإعطائه صفةً ثانويةً بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حرامًا، واذا أمر به أصبح واجبًا.

وأما الأفعال التى ثبت تشريعيًا تحريمها بشكل عام كالربا - مثلًا - فليس من حق ولي الأمر الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود

---

(١) راجع: **اقتصادنا**، الصفحات ٦٨٠ إلى ٦٨٤.

(٢) مقصود الشهيد الصدر من «المباح» هو غير الحرام والواجب: يعني: المستحب، والمكروه والمباح؛ إذ ليس الحكم في هذه الحالات إلزاميًا، فلا يصل إلى مرحلة الفعلية عند تزاحمه مع الحكم الإلزامي.
وقد ذكر في هذا المجال أيضًا: «لم يشر في العبارة السابقة إلى الاستحباب والكراهة، بل إلى الأحكام الكلية الثلاثة: الإباحة، والوجوب، والحرمة. ولربما كانت النكتة في ذلك، هي أنه في مقام ترسيم النظام القانوني الحاكم في مجال النشاطات الاقتصادية بما يتعلق بالدولة، فإنه ليس هناك إلا هذه الأحكام الثلاثة، وإن كان هناك مكانة خاصة للاستحباب والكراهة بلحاظ الأخلاق.
ومع التوجه إلى النكتة المذكورة، يتضح أن الدولة الإسلامية في مجال تنظيم الأمور الاقتصادية ووضع المقرّرات القانونية ليس لها صلاحية وضع قانون في مورد فيه حكم بالوجوب أو الحرمة من ناحية الشرع. بل يقتصر ذلك على ما لم يكن فيه حكم إلزامي». محمود حكمت نيا، «تبيين نظرية منطقة الفراغ» (بالفارسية)، فصلية **الاقتصاد الإسلامي** (بالفارسية)، العدد **٨**، شتاء ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحتان: ١١٠ و١١١.
وهذا الكلام وإن كان تامًّا من حيث النتيجة، إلا أنه غير تام في نفسه، بل مخالف للمشهور فقهيًا.
والظاهر أن الوجه في عدم ذكر الاستحباب والكراهة هو ما بيناه في المقام.



التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة»[1].

وكما نلاحظ هنا، فإن الشهيد الصدر يحدد منطقة الفراغ بالمساحة التي تشغلها علاقة الإنسان بالطبيعة، كما أنه يقيدها بعدم النصّ التشريعي الدالّ على الحرمة والوجوب، كما أنه يذهب إلى أن الجهة المسؤولة عن التقنين في هذه الساحة هي «ولي الأمر» و«الدولة»، وببيان آخر: «مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف»[2].

والجدير بالذكر: هو أن السيد الشهيد وإن كان كلامه في مجال الاقتصاد فجاءت أمثلته اقتصاديةً تتناسب وذلك المجال، إلا أن المناط والمعيار في هذه الأمور لا ينحصر بذلك المجال، بل يعم سائر شؤون الحياة كما هو واضح.

وأما الميرزا محمد حسين النائيني، فيعتبر أن «معظم السياسات النوعية» خالية عن تشريع إلهي مباشر فيقول: «وبما أن معظم السياسات النوعية داخلة في القسم الثاني، ومندرجة تحت ولاية ولي الأمر، أو نائبه الخاص، أو نائبه العام وترجيحاتهم، وأصل تشريع الشورویة في الشريعة المطهرة هو بهذا اللحاظ، لذا يجب تدوينها بصورة قانونية، نظرًا لتوقف حفظ النظام وضبط أعمال المغتصبين ومنعهم عن التجاوز والاعتداء عليها، ومنوط بتدوينها. ويوكل أمر القيام بهذه الوظيفة الحسبية - تدوين القوانين - مع الأخذ بنظر الاعتبار خصوصيات الحالة الراهنة التي نحن عليها وتوقف رسميتها ونفوذها على صدورها عن المجلس النيابي، يوكل هذا الأمر إلى دراية نواب الأمة ومدى كفاءتهم؛ فإذا قاموا بذلك، وكان عملهم ممضيًّا من قبل من له الإذن والإمضاء كما تقدم سابقًا، كان جامعًا لجميع شروط الصحة وجهات المشروعية، وخالٍ من كل شبهة أو شائبة إشكالٍ»[3].

وطبقًا لهذا الكلام، فإن المحقق النائيني يعتبر منطقة الفراغ «معظم السياسات النوعية»، فالوظيفة العملية فيها غير محددة نتيجةً لعدم اندراجها تحت ضابط خاص

---

(١) **اقتصادنا**، الصفحة ٦٨٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، الصفحة ١٠١.



وميزان محدد، وهي موكولة لنظر وترجيح الولي النوعي[1].

كما أنه يعتبر الجهة المسؤولة عن التقنين والترجيح هي «الولي النوعي»، و«من له ولاية الإذن»، و«ولي الأمر عَلَيْهِ السَّلَامُ ونوابه الخاصين أو العامين»[2]، كما أنه يضع ما تسنه هذه الجهة في مصاف المنصوصات الشرعية، فيتجنب عن التعبير بما يعبر به في بعض الكلمات التي نقلناها أو سوف يأتي نقلها من قبيل: «التشريع الثانوي» أو: «تطبيق العمومات والقواعد على الموارد» أو: «تعيين الموضوعات».

والجدير بالذكر، أن المرحوم النائيني - وخلافًا لما نقل عن السيد الشهيد الصدر - لا يقصر منطقة الفراغ على علاقة الإنسان بالطبيعة، وإن كان يتفق معه بالنسبة إلى القيد الثاني وهو عدم نصّ تشريعيٍّ دالّ على الحرمة والوجوب بعد أن حدد تلك المنطقة بعدم النص الخاص.

وما استفيد من كلمات المحقق النائيني ونسب إليه هنا، إنما هو بناءً على بعض ما نقل عنه في المقام! ولكن، طبقًا لبعض آخر من كلماته التي ترتبط بما نحن فيه أيضًا، فإنه يجب أن يصنف في أصحاب نظرية الشمول مع إنكار منطقة الفراغ.

---

(١) يراجع كلماته المنقولة في النوع الثاني في المتن.

(٢) والملفت للنظر، هو: أن المحقق النائيني ليس له موقف قاطع بالنسبة إلى توقف مشروعية القوانين المقرة من قبل ممثلي الأمة على إذن أو إمضاء المجتهد جامع الشرائط! فمن جهة يؤكد في الصفحة رقم ١٥ من كتاب **«تنبيه الأمة وتنزيه الملة»** صراحةً على التوقف حيث يقول: «أما مشروعية نظارة هذه الهيئة وصحة تدخلها في الأمور السياسية، فهي متحققة طبقًا للمذهبَين السني والجعفري معًا؛ فعلى المذهب السني، حيث تناط عندهم الأمور بأهل الحل والعقد، فإن انتخاب المبعوثين يحقق الغرض المطلوب، ولا تتطلب الشرعية طبقًا لهذا المذهب شيئًا آخر. وطبقًا لأصول مذهبنا، حيث نعتقد أن أمور الأمة وسياستها منوطة بالنواب العامين لعصر الغيبة، فيكفي لتحقق المشروعية المطلوبة اشتمال الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول، أو المأذونين من قبلهم، فإن مجرد تصحيح الآراء الصادرة والموافقة على تنفيذها كاف لتحقق مشروعية نظارة هيئة المبعوثين».
وهكذا فعل في الصفحتين رقم ٨٧ و١٠١. إلا أنه في الصفحة رقم ٧٩ ذكر القضية بشيء من الشك والتردد، فذكر أنه من باب الاحتياط.
ومن جهة أخرى، فإن اللازم - بحسب الفرض - والموقوف عليه هو إذن أو إمضاء مجتهد صالح ونافذ الحكومة أو اشتمال الهيئة المنتخبة من جهة الناس على مجتهد، وفي الحالة الطبيعية لا وجه للاشتمال على عدة مجتهدين كما نقلناه عنه.



فالمحقق النائيني يعتبر أن المسائل السياسية والاجتماعية وما يرتبط بنظام الدولة وحفظه، إما أن تكون داخلةً تحت نص خاص، وإما أن لا تكون كذلك بأن تكون داخلةً تحت العمومات والإطلاقات والقواعد العامة، فما كان من قبيل الأول، فله قوانينه الثابتة الأبدية، وأما ماكان من قبيل الثاني، فإنه من الأمور المتغيرة التي لا بد من الرجوع فيها إلى نظر ولي الأمر النوعي والحاكم الصالح الإسلامي وترجيحاته.

ومن الواضح، أنه بناءً على هذا، فلا عمل الفقيه وحاكم الشرع يعتبر تقنينًا، ولا ما يصدر من قبله يعتبر تشريعًا ثانويًّا، بل يكون عمله هو «تطبيق العمومات والقواعد الشرعية على الموارد الخاصة»، فما يصدر عنه هو «الحكم الإلهي والتشريع الأولي».

وبناءً على ما سبق، فإن المحقق النائيني يقسّم ما يرتبط بالمقام إلى القسمَين السابقَين فليس هناك أمر خارج عن مجال التشريع الإلهي المباشر.

والذي يظهر، هو أنه على الرغم من أن المنقول من كلامه أكثر مناسبةً مع وجهة النظر الثانية[1]، إلا أنه كان في مقام إثبات نظرية الشمول مع القول بمنطقة الفراغ وما يلزم من لوازم ذكرناها؛ إذ من الواضح، أن تقسيم الأمور إلى القسمَين السابقَي الذكر أمر واضح لا يحتاج إلى ما طرحه (قدس سره) في المقام؛ فإن التقسيم السابق لا ينحصر بما ذكره من «المسائل المتعلقة بنظام البلاد وسياسة أمور الأمة»، كما أنه لا علاقة له بمنصب ولي الأمر عَلَيْهِ السَّلَامُ و«من له ولاية الإذن» الذي جاء على لسانه، بل له علاقة ببيان الأحكام وتطبيق العمومات على المصاديق.

وليس من البعيد أن يكون مراده من «المعيَّنِ» و«الضابط الخاص» ليس المعين والخاص في مقابل العام، بل المعين والخاص في مقابل غير المعين، وهو ما يستفاد من ملاحظة مجموع النصوص ومقاصد الشريعة الكلية[2].

وقد ذهب البعض إلى أن منطقة الفراغ تختص بالأمور العرفية، التي فوض الشارع المقدس اتخاذ القرارات فيها إلى «مشورة العقلاء الذين يتحلون بأوصاف

(١) يراجع كلامه في النوع الثاني من الكلمات المنقولة سابقًا في المتن.

(٢) ذكرنا شبيه هذا الحمل في بحث: «المصالح المرسلة في اصطلاح الفقه والأصول».



خاصة وآرائهم»[١].

بالإضافة إلى كل ما سبق، نجد في بعض الكلمات أن عمل العقلاء إنما هو من باب: «تعيين الموضوعات»! فلنلاحظ معًا الكلمات التالية:

«لا علاقة للقوانين الحكومية بالأحكام والتكاليف الشرعية، وهي لا تزاحم ولا تعارض بأي وجه من الوجوه قواعد المتشرعة أصلًا وفرعًا، بل هي من قبيل تعيين الموضوعات ليس إلا. وعليه، فيجب أن لا يشك عاقل أو جاهل في صحة ولزوم كبرى حفظ بيضة الإسلام وبقاء المذهب الجعفري ودوام سلطة الشيعة الاثني عشرية.

وأما صغرى تلك الكبرى، وهي تعيين العلوم والمعارف والأسباب والآلات التي لها أكبر قدر من التأثير في تحقق ما ذكر في الكبرى بلحاظ مقتضيات هذا الزمان، فهو أمر يندرج في الموضوعات»[٢].

وبالتأمل في الكلمات السابقة التي تعبر عن أفكار مجموعة من العلماء المطالبين بالمشروطة (الحركة الدستورية) ذلك الزمان، يتضح الخلط غير الصحيح بين الأفكار التي ذكرت في المسألة، وعدم الالتفات إلى اللوازم المختلفة لكل واحدة من تلك الأفكار المختلفة[٣]! إلا أن الرجوع إلى سائر ما كتب في هذا المجال وما يحيط بالمسألة من قرائن حالية احتفت بذلك الكلام، يقتضي أن نحكم على هذه المجموعة بأنها ممن يذهب إلى النظرية الثانية في المقام[٤].

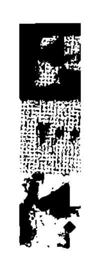
---

(١) مبنى تشكيل المجلس هو تنظيم الأمور العرفية للدولة، الأمر الذي فوضه الشارع المقدس إلى مشورة ورأي العقلاء الذين يحملون الصفات المذكورة. الميرزا يوسف الفاضل الخراساني، مصدر سابق، مطبوع ضمن **(رسائل المشروطة (الحركة الدستورية))**، الصفحة ٦٣٣. راجع كذلك: محمد إسماعيل محلاتي غروي، **اللئالي المربوطة في جواب المشروطة**، مطبوع ضمن **(رسائل المشروطة)**، الصفحتان: ٩٠ و٥٣٩.

(٢) عماد العلماء خلخالي، مصدر سابق، مطبوع ضمن **(رسائل المشروطة)**، الصفحة ٢٩٨.

(٣) إن ترسيم الصغرى والكبرى، والتصريح بتعيين الموضوع يتناسب مع النظرية الأولى، كما أن الفصل بين القوانين السلطانية والأحكام والتكاليف الشرعية لا يتناسب معها.

(٤) راجع: غلام حسين زركري نجاد، مصدر سابق، صفحات مختلفة.



المباني النقلية والعقلية لهذه النظرية

وما يمكن أن يعتبر مبنًى ودليلًا على هذه النظرية، هو مجموعة من آيات القرآن الكريم بالإضافة إلى دليل العقل.

فمن القرآن قوله تعالى:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة **النساء**: ٥٩). حيث يقول المحقق النائيني في هذا المجال:

«كما أن ترجيحات الولاة المنصوبين من قبل الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في عصر حضوره وبسط يده تكون من أحكام القسم الثاني - الأمور المتغيرة - وملزمةً شرعًا لا يجوز التخلف عنها، حتى أن طاعة ولي الأمر ذكرت في عرض طاعة اللّه ورسوله، بل وجعلت طاعة الولي والرسول في عرض طاعة اللّه سبحانه أيضًا، كما في الآية المباركة: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، وهذا ما عُدّ من معاني إكمال الدين بنصب ولاية يوم الغدير، كذلك تكون ترجيحات النواب العموميين أو المأذونين من جانبهم في عصر الغيبة ملزمةً شرعًا بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعية»[1].

وأما الدليل العقلي في المقام، فيمكن أن نقول في تقريبه: إن الشريعة الخالدة لا يمكن أن تبين برنامجًا دائمًا ثابتًا لكل عمل عمل من الأعمال، فإن التدخل المباشر للشارع في الصغير والكبير من الأعمال يوجب إيجاد شبكة مغلقة متحجرة ليس لها أي قدرة على مواكبة التغيرات الاجتماعية والتطور والتكامل البشري. شريعة محاصرة حصارًا تامًّا لا يمكنها معه أن تتعامل مع العلوم البشرية وأن تأخذ بيد الإنسان في مسيرة التغيرات الاجتماعية والإنسانية.

وأما بيان الأصول والقيم الكلية، وتعيين جهة مقننة في ما يرتبط بهذه التغيرات، فإنه كما يصل بالإنسان إلى أهدافه ومصالحه العالية، يؤمن في الوقت نفسه أهداف الشارع المقدس أيضًا[2].

وقد استفيد في هذا الدليل من عنصرَين هما: (الضرورة) و(الحكمة)، ضرورة

---

(١) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحات ٩٩ إلى ١٠١. راجع كذلك: السيد محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، الصفحة ٦٨٤.

(٢) راجع: محمد باقر الصدر، المصدر السابق، الصفحتان: ٦٨٠ و٦٨١.



مواكبة التغيرات المتعلقة بالإنسان تقتضي أن تكون برامج الإسلام وأحكامه متنوعةً فمنها الثابت ومنها المتغير وفي قالب جعل مباشر أو غير مباشر.

وسوف نتعرض في ما سيأتي إلى هذه الأدلة والموقف منها.

٣- نظرية عدم شمول الشريعة

والنظرية الثالثة في ما يرتبط بسعة الشريعة وحيطتها، هي ما تعرضت له الكلمات التي نقلناها في النوع الثالث من الكلمات السابقة، وهي النظرية القائلة بعدم شمول الشريعة - حتى الإسلامية - لجميع وقائع الحياة.

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن الشارع المقدس قد فوض مساحات واسعة للإنسان لكي يقر فيها من القوانين ما يراه مناسبًا له ومحققًا لمصالحه بلا أن يكون لذلك أي علاقة بالجعل الإلهي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن هنا، فإن الإنسان هو الذي يحدد الجهة أو الشخص أو الشخصيات المسؤولة عن وضع القوانين في هذه المساحات[١].

وبعبارة أخرى: يذهب أصحاب هذه النظرية - بصورة عامة[٢]- إلى أن المساحات المرتبطة بحياة الإنسان ليس للشارع فيها أي كلام، فترك الناس فيها أحرارًا حتى على مستوى شرائط عملية التقنين وتعيين الجهة المسؤولة عنه، بينما كنا في النظرية السابقة نشاهد أن من قال بمنطقة الفراغ والعفو كان يذهب إلى أن تعيين المقنن وإطار القانون وأهدافه الكلية كلها أمور لا بد فيها من الرجوع إلى تعيين الشارع وتحديده لا غير[٣].

---

(١) الفرق الجوهري بين النظريتَين الثانية والثالثة يكمن في هذا الأمر أيضًا.

(٢) استعمال تعبير: «عمومًا» تحرزًا ممن يقول بالنظرية الثالثة مع تطعيمها بدخالة الشارع بمقدار تحديده للإطار العام الذي لا بد من أخذه بنظر الاعتبار في المقام. الأمر الذي سيأتي بيانه في المتن.

(٣) يقول المحقق الصدر في هذا المجال:
«وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة،... بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ويحقّق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية».
اقتصادنا، الصفحة ٦٨٠.



وأصحاب هذه النظرية وان اتفقوا على أصل النظرية، إلا أنهم اختلفوا في ما بينهم على مستويات. فمثلًا: ذهب بعضهم إلى أن الخارج عن مجال التشريع هو المعاملات ليس إلا، كما أنه في هذا المجال - المعاملات - يجب أن يكون التقنين في إطار ما عينه الشارع فيها. بينما ذهب البعض الآخر إلى حصر الدين ببعض المساحات غير القابلة للفهم أحيانًا ليترك الباقي كله للإنسان يعمل فيه بما يراه[1].

المباني النقلية والعقلية لهذه النظرية

يمكن للوهلة الأولى ادعاء قيام بعض الروايات - بالإضافة إلى العقل - على هذه النظرية. كما في الرواية المنقولة عنه صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسلم حيث يقول: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[2].

يذكر كمال الدين جعيط بعد نقله لهذا الحديث[3]، أنه دالّ على إذن الشارع للناس في تأسيس ما يرتبط بحياتهم[4].

والرواية الأخرى التي يمكن أن تكون دليلًا في المقام هي ما ورد عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث يقول: «قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله: «إنّ اللّه تعالى قد حدّ لكم حدودًا فلا تعتدوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وسنَّ لكم سننًا فاتّبعوها، وحرّم عليكم حُرمات فلا تنتهكوها، وعفى لكم عن أشياء رحمة منه مِن غير نسيانٍ فلا تتكلفوها»[5].

---

(١) مقايسة الكلمات الواردة ضمن النوع الثالث مع بعضها البعض توضح هذا الاختلاف.

(٢) مسلم بن الحجاج النيشابوري، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ١١٨.

(٣) تعبيـر جعيط عن الحديث هو: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، والذي يبدو أنه من الخطأ، والصحيح هو ما أوردناه في المتن.

(٤) «العرف»، مجلّة **مجمع الفقه الإسلامي** (مصدر سابق)، الصفحة ٣١٦٩.

(٥) الحاج ميرزا حسين النوري، مصدر سابق، الجزء ١٨، أبواب مقدمات الحدود، الباب ٣، الصفحة ١٢، الحديث ٩. راجع أيضًا: أبو جعفر الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٤، الصفحة ٥٣. محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٥، أبواب جهاد النفس، الباب ٤٢، الصفحة ٢٦٠، الحديث ٨. سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، الجزء ٨، الصفحة ٣٨١. أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، الجزء ١٠، الصفحة ١٢.



بتقريب: أن «فلا تتكلفوها» الواردة في هذه الرواية تعني: أنكم لكم أن تعملوا في ما يرتبط بحياتكم بما ترونه من قرارات وعادات وعرف.

وأما الدليل العقلي على هذه النظرية فيمكن استفادته مما ذكر في تقريب الدليل العقلي على النظرية الثانية مع بعض التغييرات الطفيفة حيث يقال:

إنه مع الأخذ بنظر الاعتبار ما تولاه الشارع المقدس من رسم الخطوط والقواعد الكلية التي تحقق أغراضه وأهدافه، فما الحاجة حينئذ للتدخل في الصغير والكبير من أمور الناس؟! بل المعقول – مع أخذ النكتة السابقة بنظر الاعتبار – أن يترك هذه الأمور لما يبني عليه الناس ويعتمدون عليه من أمورهم العرفية ومبانيهم العقلائية.

ومن الواضح، أن الاستدلال السابق على فرض تماميته، فإنه إنما يتم في التيار المعتدل من النظرية الثالثة، ولا يتم في من يرفض دخالة الشارع حتى على مستوى ترسيم الإطار الكلي في المقام من قبله.

وسوف نتعرض في ما سيأتي من البحوث لتحليل ونقد هذه الأدلة.

مناقشة النظريات المطروحة في المقام وإثبات المختار منها (النظرية الأولى)

وسوف نتعرض للنظريات المطروحة في المقام بالبحث والمناقشة طي بعض النكات، علمًا بأننا سنقتصر على ما يلزم ذكره لا جميع ما يمكن ذكره[1].

١- إن المقصود بالشريعة في هذا البحث هو الأحكام والاعتبارات المتعلقة بالإنسان والصادرة عن الشارع المقدس، تكليفيةً كانت أم وضعيةً[2]، واقعيةً كانت أم ظاهريةً.

وبناءً على هذا، فإن مجرّد إرادة أو كراهة المقنن، ومجرّد وجود المصلحة والمفسدة في العمل، إذا لم تصل إلى حد الاعتبار والجعل والتشريع، فإن إطلاق

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٣٢١ إلى ٣٥٣.

(٢) مضى تعريف هذه الكلمة بالتفصيل في الفصل الأول من هذه الدراسة.



(الشريعة) عليها لا يعد صحيحًا[1]، وهو خارج عن محل البحث من الأساس.

ونحن لا نقصد من الاعتبار والجعل طبعًا ما كان جعلًا إلهيًا تأسيسيًا مباشرًا خاصًا، ومن هذا المنطلق، فإن مصطلح (الشريعة) يصدق على ما كان اعتباره عامًّا منطبقًا على موارد متعددة (=الجعل العام)، ويصدق على ما كان اعتباره عن طريق الشخص أو الجهة التي عيّنها اللّه سبحانه وتعالى ومنحها هكذا صلاحيةً (=الجعل بالواسطة)، كما أنه يشمل الأحكام والاعتبارات التي يدركها العقل أو يعتبرها العقلاء وأقرّها الشارع.

وبناءً على هذا، فإن المقوم لمصطلح (الشريعة) والشرط في صدقه، هو «الاعتبار والجعل الشرعي» حيث يمكن نسبة المعتبَر والمجعول إلى الشارع المقدس، ثم لا يشترط بعد ذلك شرط آخر، كأن يكون ذلك الجعل جعلًا خاصًّا، أو تأسيسيًّا، أو مباشرًا بلا واسطة.

ومن هنا، فإن الأحكام التي تستخرج عن طريق تطبيق العمومات والقواعد الشرعية، وكذا ما أصدره النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ من أحكام ولائية وحكومية أو تشريعية[2]، أو المباني والمقررات العقلائية التي أمضاها الشارع ولم يردع عنها، كل تلك الأمور داخلة ضمن مصطلح (الشريعة) في ما نحن فيه.

---

(١) وبهذا يتضح وجه الخدشة في ما نسب إلى ابن القيم من ذهابه إلى أن السياسة الشرعية لا تعني بالضرورة التطابق مع أحكام الشريعة الصريحة فإن أي عمل يقرب الناس إلى الصلاح ويبعدهم من الفساد يعتبر من السياسة الشرعية وإن لم يَرد عنه صلى اللّه عليه وآله دليل على صحته، ولم يأت فيه وحي إلهي. محمد هاشم كمالي ومحمد سعيد حنائي كاشاني، «السياسة الشرعية أم تدابير الحكومة الإسلامية»، مجلة **الباحثون في مجال الدين** (بالفارسية)، العدد **١٢**، لشهرَي: بهمن - اسفند الإيرانيَّين لسنة ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحتان: ٣٩ و٤٠.

وأما الخدشة فهي أن السياسة أو الحكم أو المقصد لا يمكن أن ينسب إلى أحد أو جهة ما، إلا إذا كان لذلك الشخص أو الجهة دخالة فيه، سواءً أكانت تلك الدخالة على نحو التأسيس أم الإمضاء، وبدون ذلك فلا يمكن النسبة بأي وجه من الوجوه، وأما صرف كون تلك الأمور مما يتماشى ويتوافق مع الشخص أو الجهة فلا يصحح الانتساب حيث يمكن الإمضاء ولا إمضاء.

(٢) ذكر النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ بحيثية كونه شخصيةً لها حق إصدار الحكم الحكومي وصلاحية التشريع، بل تحمل تكليفًا بذلك، من جهة أنه القدر المسلم به من الشخصيات التي لها هكذا حيثية، والأمر تابع لما يراه الفقيه في المقام بالنسبة إلى غيره صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، كالأئمة المعصومين عَلَيْهِمُٱلسَّلَامُ، والفقيه الجامع للشرائط.



٢- وما سيترتب على النقطة السابقة، هو أن الشارع في المساحات التي يترك الخيار فيها للناس ليقبل مايقرونه فيها من قوانين وقرارات حتى لو كان على شكل قواعد عامة كلية، فإنه يعتبر تلك القوانين والقرارات من مفردات الشريعة؛ فإن إمضاء الشارع وإقراره وإن كان عامًّا[١] إلا أنه يعني نسبة هذه الأحكام له تعالى حقيقةً وبدون أي تسامح ومجازية، الأمر الذي يعني أنها من مفردات الشريعة، وأما إصرار البعض على خلاف ذلك، فيبدو أنه لا وجه له صحيح![٢].

كما أن استعمال تعبير «غير المخالف للشرع»، وتجنب استعمال تعبير «الموافق للشرع» من قبل بعض الشخصيات[٣] والجهات[٤]، في موارد بناء العقلاء

---

(١) كما لو أمضى الشارع المقدس ما يبني عليه الناس بصورة عامة وبدون تعيين لمورد خاص أو مجال خاص أو مسألة خاصة.

(٢) قيل في هذا المجال: «إنّ كتاب اللّه وأحكامه على قسمَين: الأول: هي الأحكام الإلهية السماوية التأسيسية بالتشريع الإسلامي، أو كانت في سائر التشريعات، وهي أيضًا تشريع تأسيسي هنا.
والثاني: هي الأحكام العقلائية الإمضائية الإسلامية، كالعمل بالخبر الواحد ونفوذ اشتراط الخيار في ضمن العقد وغير ذلك.
فما كان من القسم الأول، فالشرط المخالف له يعدّ من مخالف الكتاب وممّا ليس في كتاب اللّه، ويكون ضدًّا ونقيضًا له.
ومن القسم الثاني لا يكون - بحسب الطبع - من الشرط المخالف لحكم اللّه؛ لأنه لا حكم للّه في تلك الموارد، وسكوت الشرع في قبال الأحكام العرفية العقلائية لا يوجب صحّة إسناد تلك الأحكام والكتاب إلى اللّه تعالى». السيد مصطفى الخميني، **تحريرات في الفقه**، الخيارات، الجزء ٤، الصفحة ٦٦.
وما يضيق الخناق على هذا الكلام، هو أنه كما أن الحكم التأسيسي منسوب إلى الشارع، فكذلك الأحكام الممضاة من قبله بلا أي فرق في البين.
ومن الملفت للنظر ما ورد في الكلام السابق من جعل قسمَي: «الحكم الاهي» و«غير الإلهي» مقسمًا «للأحكام الإلهية»!

(٣) فمثلاً: يقول المرحوم السيد حسن المدرس بالنسبة إلى القانون المقر سنة ١٣٢٠ هـ.ش. (قانون أصول المحاكمات الجزائية): «لقد سعيت إلى أن تكون الأمور الإجرائية موافقةً للشرع، وأن تكون الأمور الإدارية خاليةً من أي مخالفة للموازين والضوابط الإسلامية». محمد علي هدايتي، **قانون أصول المحاكمات الجزائية** (بالفارسية)، الصفحة ١٢.
ومن الممكن طبعًا أن يكون مراد المرحوم المدرس هو الضوابط والمقررات الإجرائية فيكون خارجًا عما نحن فيه.

(٤) وفي الوقت الحاضر، فإن الرائج والمعمول به في مؤسسة شورى خبراء الدستور في الجمهورية =



الممضى من قبل الشارع لا يبدو أنه من الأمور اللازمة؛ إذ يمكن في هذه الموارد استعمال تعبير «الموافق للشرع» بدون أي حرج؛ فإن مشروعية أي قانون وموافقته للشرع ما لم تثبت بطريق من الطرق التي قررها الشارع، فإن الالتزام بذلك القانون وتطبيقه لن يعتبر مشروعًا أبدًا.

نعم، حيث لا يكون هكذا إمضاء، أو لم يحرز ذلك الإمضاء (أعم من أن يصدر من قبل الشارع ردع أو لا) فإن رأي الناس وأفكارهم لن تكون مكونًا من مكونات (الشريعة)، الأمر الذي يؤدي إلى إيجاد المجال أمام مقولة عدم شمول الشريعة لجميع وقائع الحياة وجنباتها.

٣- لا شك في أن القائلين بشمول الشريعة واستيعابها بلا أي وجود لمنطقة فراغ ليسوا بصدد إثبات جعل إلهي خاصّ تأسيسي مباشر! فقد قسم هؤلاء الجعل الإلهي إلى جعل عام (القواعد العامة) وجعل خاصّ (بموضوع ومحمول معيّنَين) من جهة، وإلى جعل بلا واسطة - مباشر- (فرض اللّه) وبالواسطة (من قبيل فرض النبى صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ) من جهة ثانية، وإلى تأسيسي وإمضائي من جهة ثالثة، وفي كل هذه التقسيمات لا نشهد لهم أي خلاف أو جدل. والذي وقع محلًّا لذلك أمران:

أ - ما هي رسالة الإسلام وبرنامجها الذي يقدمه للإنسان أساسًا؟[1].

هل أخذ المقنن الإسلامي - حين مزاولته لعملية التقنين - بنظر الاعتبار جميع شؤون حياة الإنسان وفي جميع المجالات بأية صيغة من الصيغ المتقدمة كان ذلك الأخذ، أم أنه ترك بعض المساحات لاختيار الإنسان نفسه ليزاول عملية التقنين فيها وما كان من قبله في الحالات التي تدخل فيها في هذه العملية، هو أن ذلك التقنين كان تحت إشرافه وتوجيهه بوضع بعض الخطوط العامة المحدودة التي تحدد الإطار العام الذي يجب مراعاته حين مزاولة عملية التقنين؟

= الإسلامية في إيران، هو الاستفادة من تعبير: «غير المخالف للشرع والدستور»، وتجنب الاستفادة من تعبير: «الموافق للشرع».

(١) وهذا السؤال مطروح طبعًا بالنسبة إلى سائر الأديان الإلهية. إلا أن البحث في ما نحن فيه في الدين الإسلامي ليس إلا.



ومن الواضح، أن أصحاب النظرية الثالثة يذهبون إلى الخيار الثاني، بينما يذهب أصحاب النظريتَين الأولى والثانية إلى الخيار الأول.

ب - وأما الأمر الثاني الذي وقع محلًّا للاختلاف أيضًا، فهو أنه بإكمال الدين وختام الرسالة هل اكتملت كل المساحات التي كانت محل اهتمام الشارع من حيث التشريع، فما كان من قبل المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والحاكم الإسلامي الصالح[1]، لا يعدو كونه مجرد تطبيق للعمومات المجعولة من قبله تعالى على مصاديقها حتى ما كان منها بصيغة الحكم الولائي والحكومي[2]، أم أن الشارع المقدس - بمقتضى الضرورة والحكمة - قد ترك بعض المساحات الفارغة عن التشريع لاختيار الإنسان - «ولي الأمر»، «الحاكم الإسلامي» - ليزاول فيها عملية التقنين ضمن إطار القواعد والخطوط العامة والأهداف الكلية للشارع، وبدون أن يكون للناس والعقلاء أي دور في ذلك؟

وقد وجد في هذا المقام نظريتان، تذهب أولاهما (نظرية شمول الشريعة بلا وجود لمنطقة فراغ) إلى الخيار الأول من الخيارَين المتقدمَين، بينما تذهب الأخرى (نظرية شمول الشريعة مع القبول بتلك المنطقة) إلىَ ثاني تلكما الخيارَين.

---

(١) عطف: الحاكم الإسلامي الصالح، على المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مبني على أن للاثنَين شأنًا واحدًا في محاور البحث في ما نحن فيه، وإلا لم يصح ذلك، كما لو قلنا بأن عملية التشريع من مختصات المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ دون غيره.

(٢) قيل مثلاً: إن المرحوم الميرزا الشيرازي يقول في قضية تحريم التنباك: «يعتبر استعمال التنباك اليوم بمنزلة محاربة إمام الزمان». فهذا حكم كان تابعًا لنظر الخبراء المختصين في ذلك المجال، العمل الذي قام به الميرزا نفسه في المقام، فقد رأى أن استعمال التنباك في الظروف السياسية الحاكمة ذلك الوقت يعد تقوية للشركات البريطانية ولبريطانيا نفسها فيكون - تبعًا لذلك - تضعيفًا للإسلام والمسلمين وتقويةً للكفر والكافرين.

فكأنما قال: «بعد أن قمت ببحث تخصصي موضوعي أشخص أنه مؤد إلى تقوية الكفر وتضعيف الإسلام، فهو حرام على الجميع». ناصر مكارم الشيرازي، «اقتراح»، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتار ١٣٧٤هـ.ش.، الصفحة ١٩.

وهذا الكلام وإن كان بصدد أمر آخر غير ما نحن فيه، إلا أن دلالته على ما نرومه - من أنه بناءً على النظرية الأولى فحتى حكم الحاكم ليس إلا تطبيق للعمومات على المصاديق - واضحة. ونحن نقول - طبعًا - بلزوم الفصل والتفكيك بين «الحكم الحكومي» و«الفتوى الحكومية»، ونعتبر أن ما صدر من الميرزا رحمه الله «فتوى حكوميةً واجتهاديةً»، وهو ما خصصنا له الباب الثالث من هذه الدراسة.



٤- إن مقتضى التدقيق في النكتة السابقة، هو أن الوصول إلى الخيار الصحيح في ما يتعلق بالمورِدَين الخلافيَّين السابقَين من موارد الاختلاف يحتم علينا النظر إلى ثلاث جهات مهمة جدًّا هي:

الأولى: تحديد الجهة المسؤولة عن عملية التقنين أولًا وبالذات.

الثانية: وعلى فرض أن ذلك كان شأنه تعالى - كما هو الصحيح طبعًا[1]- فهل فوض ذلك لغيره؟

الثالثة: وعلى فرض التفويض، فماهي صيغة ذلك التفويض؟ فهل كان ذلك بصيغة تعيين شخص أو جهة خاصة ضمن إطار وأهداف محددة أم غير ذلك من الصيغ؟ ومن حيث الأساس، هل تعتبر آراء الناس وأعرافهم وعاداتهم من مصادر التقنين والتشريع[2] أم لا؟ وإذ لم تكن كذلك، فهل تعتبر من طرق الكشف عن الشريعة أم أنها ليست كذلك أيضًا؟[3].

ومن الواضح، التأثير المباشر للموقف من كل واحدة من الجهات الثلاث المتقدمة في عملية اختيار النظرية الصحيحة في ما نحن فيه.

بناءً على ما سبق من توضيحات، يبدو أن التمسك بالآيات القرآنية - من قبيل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ **(المائدة: ٣)** - أو الروايات لإثبات النظرية الأولى لا يعد صحيحًا أبدًا؛ فإنه متى ما كان تعيين الجهة المسؤولة عن التقنين والتشريع في المساحات الفارغة منهما جزءًا من الدين - مثلًا - فإن إكمال الدين إنما يفرض مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود هذه الجهة، الأمر الذي يعني أن تشريع هكذا جهة يعتبر في ذاته مفردةً من مفردات الدين الكامل.

ونحن - طبعًا - لسنا بصدد الدفاع عن النظريتَين الثانية أو الثالثة، بل نحن ممن يذهب إلى النظرية الأولى، إلا أننا نعتقد في الوقت نفسه أن التشكيك في صحة تلكما النظريتَين وإثبات النظرية الثالثة ليس من الصحيح أن يتبع فيه ما اتبع في

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٥٦ إلى ٦١. **الفقه والعرف**، الصفحات ١٣٧ إلى ١٤٩.

(٢) المقصود من «المصدر» هو العلة الفاعلية والعين التي يستقى منها الحكم. راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٨٥ إلى ٩٣.

(٣) المصدر السابق، الصفحات ١٤٠ إلى ٢١٢.



المقام من أدلة، بل بما سيأتي ذكره.

٥- إن مقتضى البحث والتحقيق في ما ورد من الآيات والروايات المعتبرة المبينة للأحكام، والالتفات إلى (العقل) كمصدر من المصادر المسلم بها في عملية الكشف عن الحكم[١]، يقودنا إلى حقيقة هي أن الشريعة - وإن كانت في إطار عمومات وقواعد - تشمل جميع مجالات الحياة بلا أن تترك أي واحد من تلك المجالات فارغًا عن التشريع لكي تصل النوبة إلى النظريتَين الثانية أو الثالثة؛ إذ ما هو المجال الذي يمكن للقائلين بهاتَين النظريتَين إبرازه كمصداق من مصاديق الفراغ التشريعي، سواءً أكان تحت مسمى «منطقة الفراغ» أو «منطقة العفو» بالمعنى الخاص لهذَين المصطلحَين، أم لم يكن كذلك؟!

ومن الطبيعي، أنه كلما لم يتوجه إلى (العقل) ودوره في نظام الاستنباط بالمقدار المطلوب[٢]، أو قلنا بمقالة بعض المعاصرين من أن جميع الآيات والنصوص المبينة للحكم أو أكثرها ناظرة إلى الظروف الزمانية أو المكانية المحيطة بها زمان صدورها[٣]، فإن النتيجة ستكون حينئذ أن نقول بواحدة من النظريتَين الأخيرتَين. إلا أن المفروض أننا لا نبني على مثل هذه الافتراضات غير الصحيحة[٤].

---

(١) كون العقل مستندًا للكشف عن الحكم الشرعي ولو على نحو الموجبة الجزئية مورد اتفاق جميع الفرق والمذاهب الإسلامية. راجع: **الفقه والعقل**، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(٢) يذهب الشهيد الصدر إلى وجود منطقة الفراغ، ومن الطبيعي أن يستتبع ذلك الاعتقاد بخلو هذه المنطقة من نص عام أو خاص، وإلا، فلن تكون منطقة فراغ. إلا أنه عندما يصل إلى الدليل العقلي من «مصادر الفتوى» يقول: «نحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكمًا واحدًا يتوقّف إثباته على الدليل العقلي، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة». **الفتاوى الواضحة**، الصفحة ١١١.

فاذا كان الأمر كما ذكر من وجود القرآن أو السنة في كل زاوية يذكر دليل العقل فيها، فأين سيكون الفراغ من نص تشريعي أولي ليكون هناك حاجة إلى التشريع الثانوي؟ إذ ما هي الأدوات التي يستعملها الفقيه والدولة للتشريع في هذه المنطقة؟!

(٣) راجع: محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحات: ٤٧، ١٠٦، ١٤٧ و١٦٢. عبد الكريم سروش، **بسط التجربة النبوية**، الصفحتان: ٢٩ و٣٠. وله أيضًا: **أخلاق الآلهة**، الصفحة ١٠٥.

(٤) يذهب الفقهاء والأصوليون من جميع الفرق المنسوبة للإسلام إلى أن الأصل في القضايا والأحكام الإسلامية هو أنها على نحو القضايا الحقيقية التي لا تختص بزمان أو مكان التشريع تمسكًا بخاتمية الدين من جهة، وبالروايات التي لا تحصى من جهة أخرى.



ومن الجدير بالذكر، أن القول بسعة الشريعة وشمولها لا يعني أي تضييق في (الطرق الإجرائية)، و(التخطيط)، و(الإدارة). وبالتعبير المعروف في أصول الفقه: سعة الشريعة وشمولها لا ينفي (التخيير العقلي) في التخطيط والتطبيق؛ فإنه على فرض القول بشرعية القوانين تبقى مرحلة التخطيط والإجراء والتطبيق متروكةً لتشخيص وانتخاب المخطط والمجري لهذه القوانين وما يراه مناسبًا صالحًا لذلك[1]، شأنه في ذلك شأن المصلي في تطبيقه للحكم الشرعي بوجوب الصلاة؛ فإنه حر في انتخاب زمان ومكان صلاته وغير ذلك من شرائطها.

وبالطبع، فإن واحدًا من جملة الأبحاث الضرورية في المقام، هو البحث في إبداء صيغة دقيقة للتقنين والتشريع، والتخطيط لتطبيق القوانين وإجرائها، وتشخيص الحد الواضح لكل واحد منهما. إذ من الممكن أن يضع أحدهم برنامجًا لإجراء القوانين الإلهية وتطبيقها، فيأتي شخص آخر ليطلق على ذلك البرنامج اسم التشريع، ليحكم بعد ذلك عليه بالتحريم. وهذا خارج فعلًا عن محل الكلام.

٦- والمطالب السابقة جواب قاطع لمن يدعي أن الذهاب إلى القول بشمول الشريعة مع إنكار منطقة الفراغ سيؤدي إلى إيجاد شبكة متحجرة غير مرنة من القواعد والقوانين لا تواكب متطلبات العصر ومتغيراته، فلا بد والحال هذه من أحد خيارَين لا ثالث لهما: إما الذهاب إلى تضييق الشريعة وعدم شمولها من الأساس، أو القول بمنطقة الفراغ وإعطاء صلاحية مَلئها إلى جهة مقننة بصيغة أحكام ثانوية!

والصحيح: أن نظرية الشمول بالصيغة التي طرحناها لا تستلزم المحذور السابق بأي وجه من الوجوه.

٧- كما لاحظنا سابقًا[2]، فإن من جملة ما استدل به لإثبات (منطقة الفراغ)، هو مجموعة روايات سكوت الشارع عن جعل القوانين في بعض المجالات.

وهذه الروايات ضعيفة سندًا. ولو غضضنا النظر عن هذا الإشكال بحجة قوة بيانها ومضمونها وشهرتها وذكرها في الكتب الحديثية المعتبرة ككتاب **من لا يحضره**

---

(١) راجع الحاشية رقم (١٨) آخر الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) استفدنا من هذه الروايات سابقًا في إثبات النظرية الثالثة، إلا أنه يبدو للوهلة الأولى إمكان الاستفادة منها لإثبات النظرية الثانية أيضًا.



الفقيه[1]، فإن إثبات وجود منطقة الفراغ في بعض المجالات بمثل هذه الروايات يبقى غير تام أيضًا؛ فإن من الممكن أن تكون الحكمة من وراء سكوت الشارع عن بيان بعض الأحكام هي أن المصلحة تكون أحيانًا بإخفاء هذا البعض إلى زمان ظهور إمام العصر عجّل اللّه تعالى فرجه، وليس لعدم التشريع في هذه المجالات من حيث الأساس كما يذهب إليه البعض[2].

كما أن هناك احتمالًا آخر في هذه الروايات، وهو أن مرحلة صدر الإسلام كانت قد شهدت طرح كم كبير من الأسئلة من قبل بعض المسلمين آنذاك، والحال أن طرح هكذا أسئلة لم يكن في ذلك الوقت من وظيفة المسلمين، كما أن الجواب على تلك الأسئلة لم يكن من وظيفة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، فنزل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (**المائدة**: ١٠١) لينهى عن «كثرة السؤال».[3]

وفي هذه الأجواء التي بينتها الآية السابقة وأمثالها[4]، جاءت الروايات محل الكلام[5] لتبين أنه تعالى قد وضع لكم جملةً من التشريعات والتكاليف التي سيبينها

---

(١) الظاهر أن قوة مضمون روايات السكوت والعفو يغنينا عن البحث في أسنادها، كما أن الشهرة الروائية محققة في المقام.

(٢) قيل في أخبار السكوت والحجب: «ظاهر هذا النوع من الأخبار أن المصلحة الإلهية قد اقتضت إخفاء عدّة من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي عجل الله فرجه، ولعلّ هذا هو المراد مما ورد في بعض الروايات من انه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ يأتي بدين جديد». السيد محمد سرور البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٧١.

(٣) راجع: محمد ريشهري، **ميزان الحكمة**، الجزء ٣، الصفحتان: ١٢١٧ و١٢١٨، الأحاديث ٨٠٥٢- ٨٠٥٧. محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحات ٢٤٤ إلى ٢٤٧. محمود الزمخشري، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٨٣. محمد بن أحمد القرطبي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان: ٣٣٠ و٣٣١.

(٤) وهذه النكتة تثبت أن تصوير منطقة العفو والسكوت في الشريعة إسلامية بمعناها الصحيح قبل أن يكون لها مبنًى روائي فإن لها جذورًا قرآنيةً أيضًا.

(٥) راجع: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٥٠. وقد تعرض بعض أهل السنة إلى رواية العفو والسكوت بعد الإشارة إلى الآية محل البحث والآية ٦٤ من سورة **مريم**. راجع: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الجزء ج١٣، الصفحة ٢٢٤. أحمد بن الحسين البيهقي، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ١٢. محمد أبو رية، **أضواء على السّنة المحمدية**، الصفحة ٣٩٧.



النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ لكم بعد ذلك، كما أن هناك مساحات عفى عنها ولم يضع فيها تكاليف إلزامية، وهذه هي المساحات التي لم يبين فيها النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ تكليفًا محددًا. فلا تثقلوا على أنفسكم فيها وكونوا تابعين محضين للتشريع.

وهذا ما يفسر ما جاء في بعض ما نقل في المقام من قوله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ:

«الأمور كلُّها بيد اللّه، من عند اللّهِ مصدرُها، وإليه مرجِعُها، ليس للعباد فيها تفويضٌ ولا مشيئَةٌ»[1].

فما هو موقف من يستفيد عدم شمول الشريعة من هذه الروايات بالنسبة إلى هذا الذيل؟!

وعلى أية حال، فإن اصطلاح (منطقة العفو) وإن كان اصطلاحًا صحيحًا له جذور قرآنية وروائية، إلا أنه لا يعني أبدًا خروج بعض المجالات المرتبطة بحياة الإنسان عن حيطة الشريعة، وإنما هو بمعنى عدم جعل تكاليف إلزامية في بعض المجالات ليس إلا. الأمر الذي يوجه استدلال بعض العلماء والمحدثين بهذه الروايات على أن ما يجري حالة الشك هو أصل الإباحة والبراءة من التكاليف الإلزامية، والذي يبدو أنه رأي لا يخلو من وجه[2]، كما يوجه تمسك بعض آخر من أهل التتبع والتحقيق في ما نحن فيه بهذه الروايات في الرد على من يقول بالقياس ذاهبًا إلى الوجوب أو الحرمة في الموارد التي لم ينص فيها عليهما[3]، الأمر الذي يعضده المنطق وبعض ما أحاط بروايات السكوت من شواهد وقرائن[4].

وعلى أية حال، فالذي يظهر هو أن من استفاد من الروايات السابقة ضيق الشريعة وعدم شمولها لجميع وقائع الحياة بالمعنى المطروح في البحث، أو استفاد اعتبار العرف والعادات وحجيتهما كمصدر من مصادر الاستنباط، لم ينتبه إلى الأجواء التي

---

(١) سليمان بن أحمد الطبراني، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٣٨١.

(٢) فمثلاً: روي عن ابن عباس: «أنه سأل عن لحم الغراب وَالْحِدَأَةِ؟ فقال: أحلّ اللّه حلالاً، وحرّم حرامًا، وسكت عن أشياء، فما سكت عنه فهو عفو عنه»، ابن أبي شيبة الكوفي، **المصنف**، الجزء ٤، الصفحة ٦٣٥. ومن الواضح، أن جواب ابن عباس مأخوذ من هذه الروايات المروية عنه وعن أمير المؤمنين عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ.

(٣) راجع: علاء الدين علي المتّقي الهندي، **كنز العمّال**، الجزء ١، الصفحة ٣٧٣.

(٤) من قبيل: الذيل الذي ذكرناه للحديث عن **المعجم الأوسط** للطبراني، الجزء ٨، الصفحة ٣٨١.



صدرت فيها تلك الروايات، ولا إلى مرتكزات المفسرين والمحدثين وما يحيط بها من شواهد وقرائن حين التعامل مع تلك الروايات!!

ومن هنا، نرى أن اللازم - قبل الخوض في تفسير وتوجيه الروايات محل الكلام - هو التوجه والاهتمام بالآية السابقة، وإلى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤)، كما لا بد أيضًا من الانتباه إلى الروايات الواردة في مقام تفسير الآيتَين الشريفتَين السابقتَين، وإلى ارتكازات المفسرين والمحدثين من الإمامية وغيرهم[١].

وأما بالنسبة إلى رواية:«أنتم أعلم بأمرِ دنياكم»، فإنه على فرض صحة سندها وهو خلاف الواقع[٢]، فإنها ليس لها أي ارتباط بمجال الشريعة، بل هي ناظرة إلى الأمور اليومية لحياة الإنسان، هذا بالإضافة إلى التقطيع الذي تعرض له متن الرواية من جهة، وعدم التوجه إلى شأن صدورها وما أحاط بها من أجواء من جهة أخرى، الأمر الذي أدى بدوره إلى سقوط البعض ككمال الدين جعيط وغيره في الخطأ والاشتباه[٣].

٨- إن تأكيدنا هنا على نظرية شمول الشريعة بنفسها وإنكار منطقة الفراغ والعفو (بمعنى: خلو بعض المجالات من التشريع المباشر)، والتي هي نظرية مشهور علماء الإمامية، ليس معناه القول ببعض الانطباعات الخاطئة عن هذه النظرية الصادرة عن بعض القائلين بها. يقول المحقق النائيني بهذا الصدد:

«... لقد قام ... بالضرب على أوتار مختلفة، أهمها: أن ديننا نحن المسلمين هو الإسلام، وقانوننا هو القرآن الكريم وسنة خاتم الرسل محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه، ومن

(١) ذكرنا المصادر ذات العلاقة في الهوامش السابقة.

(٢) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحة ١٩١. قيل في هذا المجال: «وفي باب آخر من **صحيح مسلم** مجموعة من الروايات الموضوعة يقول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه فيها: أنتم أعلم مني بأمور دنياكم. وبناءً على مثل هذه الأحاديث الموضوعة، استنتجوا أنه صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه يقول: لا تعتنوا بكلامي، بل اعملوا على ما ترونه من رؤى وأفكار وخطط»، السيد مرتضى العسكري، في لقاء مع فصلية **البحث والحوزة**، العدد ٩، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحتان: ٥٧ و٥٨.

(٣) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ١٩١ إلى ١٩٣.



هنا، فإن تدوين قانون آخر في بلد الإسلام بدعة، والالتزام به بدعة أخرى لعدم مشروعيته...»[1].

عدم مشروعية مجلس الشورى، وحرمة تدوين الدستور، وتحريم إيجاد الجمارك، وأخذ الضرائب غير الزكاة والخمس، وما كان من هذا القبيل[2]، تمثل قسمًا مما طرح خلال التاريخ من الانطباعات والاستفادات غير الصحيحة من نظرية سعة الشريعة وشمولها.

كما أن الاعتقاد بشمول الشريعة واستيعابها لجميع وقائع الحياة بلا أي وجود لمنطقة الفراغ، لا يعني أبدًا لزوم إراءة نصّ منقول (عام أو خاص) من القرآن أو الحديث لإثبات كل حكم و فتوى من قبل المستنبطِ. بل هذا الأمر - على فرض إمكانه - أمر غير ضروري أبدًا بعد كون العقل بإدراكه دليلًا معتبرًا من أدلة الحكم الشرعي. نعم، مع مراعاة الحدود والضوابط الموضوعة لذلك طبعًا[3].

وهذا البيان للنظرية المختارة في المقام وإن كان لا يبقى معه مجال لنظرية (منطقة الفراغ)، إلا أنه من حيث عمليات الاستنباط قريب من تلك النظرية إلى حد كبير.

والنتيجة التي نتوصل إليها من خلال البحث المتقدم، هي أن النظرية الصحيحة في المقام هي النظرية القائلة بعموم الشريعة وشمولها لجميع وقائع الحياة، وأما خلاف ذلك من القول بمنطقة الفراغ وعدم شمول الشريعة واستيعابها، فهو أمر لا يساعد عليه التحقيق.

---

(١) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحتان: ٧٤ و٧٥.

(٢) راجع: أبو الحسن مرندي، **دلائل براهين القرآن**، المطبوع ضمن (**رسائل المشروطة**)، الصفحات ٢٤٥ إلى ٢٤٧. محمد حسين بن علي اكبر تبريزي، مصدر سابق، المطبوع ضمن **رسائل المشروطة**، الصفحتان: ١٠٥ و١٤٢.

(٣) وقد تعرضنا لهذه المسألة بالتفصيل في كتابنا **الفقه والعقل**، القسم الثاني والرابع.



المطلب الثاني: حيطة الاجتهاد والفقه

عرَّفنا في ما سبق (الاجتهاد) بأنه: «العمل بقصد استخراج الشريعة[1] من مستنداتها»، كما عرفنا (الفقه) بأنه: «القضايا الناتجة عن عمل المجتهد واجتهاده».

ويتضح بما ذكرنا في التعريفَين السابقَين، أن محل الكلام في هذا المطلب هو البحث في تحديد المجالات والموضوعات التي يكون الاجتهاد فيها معتبرًا ولازمًا، بحيث تعتبر القضايا في تلك المجالات من سنخ القضايا الفقهية التي تعد من الشريعة وتعتبر حجةً أيضًا.

والعلاقة بين هذا المطلب والموضوع الأصلي لهذه الدراسة (الفقه والمصلحة)، من جهة أن مسألة مّا ما لم يثبت أنها داخلة في حيطة الاجتهاد والفقه، فإنه لا سبيل لطرح موضوع (فقه المصالح) بالنسبة إليها، لينجر البحث منه إلى (الفقه والمصلحة) فتدخل تلك المسألة في ما نحن فيه من بحث.

ومن الجدير بالذكر، أن المراد من (الاجتهاد) في هذا المطلب ليس مجرد عمليات الكشف عن الحكم الإلهي الأولي أو الثانوي، بل يشمل هذا المصطلح في ما نحن فيه عملية إصدار الحكم الحكومي المعتبر أيضًا. كما أن (الفقه) في المقام شامل للقضايا الحاصلة من حكم الحاكم أيضًا.

ومن هنا، فإذا وقع الكلام عن التقليد في ما نحن فيه أيضًا، فإنه أعم من أن يكون التقليد الاصطلاحي (=التبعية للفقيه في الحكم الإلهي الأولي أو الثانوي) ومن أن يكون التبعية للحكم والحاكم.

وبهذا يتضح، أن محل الكلام في ما نحن فيه، إنما هو البحث في حيطة كل من: الاجتهاد، الحكم، التقليد، التبعية، والفقه.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح في المقام، هو أن حيطة الاجتهاد والفقه هل تتأثر بسعة الشريعة ومقدار شمولها بحيث يعتبر ما نذهب إليه هناك هو ما نذهب

---

(١) «الشريعة» في هذا الاستعمال شاملة أيضًا للأحكام الظاهرية المعتبرة في ظرف عدم الحجة على الأحكام الواقعية فقط، وقد مضى توضيح ذلك في بحث: «الفقه في اللغة، والعرف، والاصطلاح».



إليه هنا؟ فبناءً على ما ذهبنا إليه هناك – وهو نظرية الشمول – فهل يجب الذهاب هنا إلى تعميم وتوسعة حيطة الاجتهاد والفقه إلى كل ما له علاقة بالشريعة من موضوعات ومجالات؟

وفي مقام الإجابة على السؤال السابق نقول:

لا شك في تأثير شمول الشريعة أو عدم شمولها في تعيين حيطة الاجتهاد والفقه وسعتهما، إلا أنه ليس معنى ذلك هو التطابق المطلق في ذلك بين القضيتَين؛ والوجه في ذلك، هو أن من الممكن أن يكون مجال ما أو مسألة ما داخلًا في إطار الشريعة، إلا أنه من جهة الوضوح الشرعي لتلك المسألة وكونها من الضروريات أو من جهة تفويض الحكم فيها إلى الناس من قبل الشارع، فإنها لن تكون داخلةً في حيطة الاجتهاد وما ينتج عنه من قضايا، وإن كانت عملية اكتشاف التفويض وإمضاء الشارع أمرًا تابعًا لعملية الاجتهاد وقضيةً فقهيةً.

ومن جهة أخرى، فإن هناك من المسائل ما لا ينتظم تحت عنوان (الشريعة) بالمعنى الأخص (الأحكام التكليفية والوضعية)، إلا أنه تابع من حيث الكشف إلى اجتهاد الفقيه والمستنبط وجهوده الفقهية.

فتشخيص حدود الماهيات المخترعة من قبل الشارع – مثلًا – من قبيل: الصلاة، والصوم، والحج، والاعتكاف، وكذا عملية فهم وتشخيص الموضوعات المستنبطة من الأدلة الشرعية، وكذا الموضوعات العرفية التي لها قواعد اجتهادية[١]، يعتبر من القضايا الفقهية الحاصلة من الاجتهاد والاستنباط، إلا أنها لا تعتبر من مفردات الشريعة! فإن الشريعة هي وجوب الصلاة، والصوم، والحج، والسجود على الأرض، وليس حقيقة الصلاة، أو الاستطاعة، أو الأرض المطهرة، أو العقد والشرط الذي يجب الوفاء به، فهذه الأمور هي موضوعات الشريعة، والاجتهاد في كشف حدودها هو الشريعة.

وعلى أية حال، فإن حيطة الاجتهاد والفقه منفصلة عن حيطة الشريعة، وكما سيتضح من خلال البحث، فإن كل واحد من هذَين الموضوعَين يستلزم بحثًا مستقلًّا به.

---

(١) سيأتي توضيح هذه المصطلحات خلال هذا البحث.



جهات البحث في المقام وأهميتها

حيطة الاجتهاد والفقه، من المسائل التي يمكن النظر إليها من جهات عديدة، ومن الطبيعي أن يكون لكل جهة من تلك الجهات طريقة خاصة وأسلوب خاص لإدارة البحث فيها؛ فإن وضوح وتعقيد وأهمية البحث في كل واحدة من الجهات يتفاوت بتفاوت الرؤى المقدمة في تلك الجهات.

ونحن وإن كنا نعتقد بأهمية وضرورة البحث الماثل بين أيدينا بحيث يتطلب البسط والتفصيل، إلا أننا سنكتفي ببعض الإشارات بمقدار ما تحتمه ضرورة البحث وأهميته في المقام.

الأسئلة التالية يعكس كل واحد منها جهة من جهات البحث في ما نحن فيه:

١- هل يعتبر نظام (الاجتهاد والتقليد) - بالصيغة المعروفة اليوم له - أمرًا مشروعًا في الإسلام؟

ومن الواضح، أن الإجابة على هذا السؤال ما لم تكن بالإيجاب فإن البحث في حيطة الاجتهاد وسعته سيكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

٢- ما هو(الاجتهاد)؟ هل تختص ماهية الاجتهاد بتشخيص الحكم فقط ليكون تشخيص الموضوع ومعرفة العينيات[١] وتحديدهما خارجًا عن حيطة الاجتهاد وماهيته؟ أم أن للاجتهاد مجالَين: تشخيص الحكم وتشخيص الموضوع[٢] كلاهما داخل في حيطة الاجتهاد، فكما أن نتائج عملية تشخيص الحكم من الفقه فكذا ما كان من القضايا مرتبطًا بموضوعات الأحكام يعتبر مفردةً من مفردات الفقه أيضًا؟

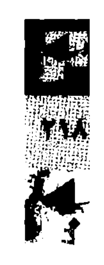
٣- إلى أي مدًى يمكن للفقيه والحاكم الشرعي أن يزاول عملية الاجتهاد أو إنشاء الأحكام في إطار المصلحة فيقلده الناس أو يتبعوه؟

الأسئلة السابقة وإن كان الجامع بينها ارتباطها بحيطة الفقه والاجتهاد، إلا أن كل

---

(١) المراد من «الموضوع» ما هو أعم متعلق الحكم ومتعلّق المتعلّق الذي يعبر عنه أحيانًا - مقابل المتعلّق - بتعبير: «الموضوع» راجع: المصدر السابق، الصفحة ٣٥٧.

(٢) المقصود من «تشخيص الموضوع» ما هو أعم من معرفة المتعلق، والموضوع، والمصداق الخارجي لهذَين الاثنَين.



واحد منها يعكس جهةً خاصةً من البحث لا يعكسها الآخر، كما يحتاج كل منها منهجًا من التعامل معه يختلف عن الأسلوب الذي يتطلبه التعامل مع الآخر.

١- الاختلاف في مشروعية نظام الاجتهاد والتقليد

أ- نظرية إنكار المشروعية ومبانيها

أشرنا قبل قليل إلى أن الكلام عن (فقه المصلحة) يستلزم البحث في حيطة الاجتهاد وتشخيصها، وواحدة من جهات البحث في هذا المجال هي التحقيق في أصل مشروعية عملية الاجتهاد والتقليد.

وقد مر ما نحن فيه من بحث بمراحل مختلفة متذبذبة. ومع أن الاجتهاد ظهر مع بعض التأخير البسيط بعد ظهور الإسلام، ومع تأخير أكثر - عملًا - ظهر التقليد لاستنباط المحدثين والفقهاء[1]، إلا أن السجالات العلمية والمباحث النظرية كانت تطال أحيانًا أصل مشروعية هذا النظام لتجعله واحدًا من مجالات البحث عندها، ليرفع شعار المشروعية في بعض المراحل التاريخية وعدم المشروعية في مراحل أخرى، ليخرج هذا البحث العلمي عن طبيعته العلمية ليصطبغ بصبغة أخرى.

---

(١) راجع: السيد المرتضى، **علم الهدى**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧١٠. ويجب الانتباه هنا إلى نكتة مهمة، وهي أن أهل السنة نقلوا روايات تدل على صدور «الاجتهاد بالرأي» من قبل أمثال: معاذ وابن مسعود، وأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قد أقرهما على ذلك. ومع أن كل تلك الروايات أو الغالبية العظمى منها ضعيفة سندًا (راجع مثلًا: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢، الصفحة ٣١١)، إلا أنه يمكن القطع بوجود حركة اجتهادية من هذا النوع في ذلك الزمان؛ من جهة تعدد الروايات بالإضافة إلى الشواهد التاريخية على ذلك.

كما أن قلق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إزاء «البدعة»، و«الاجتهاد بالرأي»، و«القياس» و... من جهة، وإرجاعهم للشيعة إلى أفراد محددين في الأحكام، وتشجيعهم لأمثال: أبان بن تغلب في الإفتاء من جهة أخرى، يعتبر قسمًا من الأدلة على وجود الاجتهاد في زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ووجود الاجتهاد والتقليد في زمان الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. راجع: روح الله الموسوي الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، الصفحات ٧٠ إلى ٨١. الميرزا علي الغروي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٩١ إلى ٩٤. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب ٦.



ومن هنا، يعتبر ما نحن فيه من البحوث واحدًا من أهم موارد النزاع بين الأصوليين والأخباريين من الإمامية، فأصر الفريق الأول على المشروعية فيما أصر الثاني على نفيها[1].

ومع أن قوة منطق واستدلال الأصوليين من جهة، وعقلائية هذا النظام من جهة ثانية قد جعلت من المشروعية في ما نحن فيه أمرًا ضروريًّا، ولكن، وبقصد إلقاء نظرة عابرة على ما مرت به هذه القضية، وللزوم حذف أي قبليات وخلفيات فكرية قد تؤثر في مجريات البحث، والأهم من كل ذلك، لأجل ما طرحه بعض الكتّاب الغرباء عن ساحة نظام الفقاهة من شبهات بالنسبة إلى مشروعية نظام الاجتهاد وعقلائيته، لأجل كل ذلك، فإننا سنلقي نظرةً عابرةً على مباني نظرية الإنكار والردود التي وجهت لها، وعلى من أراد التفصيل الرجوع إلى الكتب المفصلة في ذلك[2].

وقد ذكر أصحاب نظرية الإنكار مباني مختلفة لما ذهبوا إليه من نظرية، فأبو المكارم حمزة بن علي، المعروف بابن زهرة، من فقهاء القرن السادس، مع أنه يعتقد بالوجوب العيني للاجتهاد، فقد ذهب في الوقت نفسه إلى حرمة التقليد! حيث يقول:

«لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي؛ لأن التقليد قبيح، ولأن الطائفة مجمعة على

---

(١) قيل في هذا المجال: «يقول الأخباريون في مقام نفي الاجتهاد: إن الأساس في تقسيم الناس إلى المجتهد والمقلد هم أبناء العامة بعد وفاته صلى الله عليه وآله، وأما بالنسبة إلى الشيعة، فحيث أن كل الأحاديث والروايات عندهم قطعية الصدور من جهة القرائن الحالية والمقالية، فهم ليسوا بحاجة إلى الاجتهاد واتباع ظن المجتهدين في استنباطاتهم، بل هم كلهم مقلدون للمعصومين عليهم السلام. كما أن روايات المعصومين تتضمن معظم الأحكام الابتلائية. وأما إذا لم يحصل علم بالحكم الشرعي فالتكليف هو التوقف. بل إن بعض الأخباريين كالاسترآبادي، يعتبر الاجتهاد تهديدًا للدين، وأن العمل بالظنّ اتباع للمخالفين.
وقد أجاب الأصوليون على ذلك بما حاصله: إن ادعاء القطع بصدور الروايات، دعوًى بلا دليل، ومجرد مصادرة؛ حيث أنه لم يذكر ما هي القرائن التي أوجبت ذلك ولو في واحد من الموارد مثلًا لكي يخضع الآخرون ذلك للبحث والتحقيق...». أبو القاسم كرجى، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٧.

(٢) يتناول العلماء اليوم بحث «الاجتهاد والتقليد» بداية بحوثهم الفقهية أو آخر بحوثهم الأصولية. راجع مثلًا: **العروة الوثقى**، للفقيه السيد كاظم اليزدي، و**كفاية الأصول** للمحقق ملا محمد كاظم الخراساني.



أنه لا يجوز العمل إلا بعلم»[1]. ويقول في مقام رد من استدل بالإجماع في المقام:

«وليس لأحد أن يقول: قيام الدليل - وهو إجماع الطائفة - على وجوب رجوع العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على قبيح، ويقتضي إسناد عمله إلى علم؛ لأنا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهو موضع الخلاف، بل إنما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط، فأما ليعمل بقوله تقليدًا فلا، فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحة ذلك، وأنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الاستفتاء إلا من إمامي المذهب، وإنما حظروا استفتاء مخالفه خوفًا أن يفتيه بخلاف الحق، فلو كان إيجابهم الاستفتاء من الإمامي لتقليده، لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذى لا تؤمن فتياه بغير الحق؛ لارتفاع عصمته؛ ولأن مخالفه يجوز أن يفتي بمطابقة الحق وموافقته، فثبت أنهم إنما أمروا برجوع المستفتي إلى فقهاء الإمامية ليحصل له العلم بإجماعهم على الحكم، فيقطع على صحته»[2].

وأما محمد بن الحسن العاملي المعروف بالشيخ الحرّ (المتوفى سنة ١١٠٤)، فبعدما نقل الرواية المعروفة الدالة على جواز التقليد[3] يقول:

«التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الرواية [ونقل الحديث بواسطة الراوي عن المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ] لا قبول الرأي والاجتهاد والظن [الحاصل للمجتهد]. وهذا واضح، وذلك لا خلاف فيه، ولا ينافي ما تقدم.

وقد وقع التصريح بذلك فيما أوردناه من الحديث وفيما تركناه منه في عدة مواضع، على أن هذا الحديث لا يجوز عند الأصوليين الاعتماد عليه في الأصول ولا في الفروع؛ لأنه خبر واحد مرسل ظني السند والمتن، ضعيفًا عندهم، ومعارضه

---

(١) **غنية النزوع**، المطبوع ضمن **الجوامع الفقهية**، الصفحتان: ٤٨٥ و٤٨٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٤٨٦.

(٣) «... فأمّا من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا على هواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه...»، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الصفحة ١٣١، الحديث ٢٠.



متواتر قطعي السند والدلالة، ومع ذلك يحتمل الحمل على التقية [للعمل بنظام الاجتهاد والتقليد في الأوساط السنية]»[1].

ومبنى ما ذهب إليه الحر في هذا الكلام هو نزعته الأخبارية التي تميل إلى أن مبدأ نظام الاجتهاد والتقليد إنما هو مما ورث عن أهل السنة، وأما الشيعة، فبالنظر إلى الميراث الضخم من الروايات المعتبرة فما الحاجة بهم إلى الاجتهاد والتقليد في استنباطات المجتهدين الظنية![2].

ثم إن بعض الكتاب المعاصرين - وبعد الفراغ عن المبنيَين السابقَين: الوجوب العيني للاجتهاد المتداول، ووجوب الرجوع إلى الروايات [بل إنكارهما] وهما ما أوصى به الأخباريون أنفسهم - أنكر نظام الاجتهاد والتقليد قائلًا:

«إن صرف إفتاء الفقهاء لا يعني أي تكليف لأي شخص من الأشخاص، بل يجب على كل فرد من المسلمين أن يصل إلى الاطمئنان بحكمه تعالى بنفسه»[3].

وهذا الكاتب بخلفية أن: «الدين هو الحضور، والعقائد والآداب والأخلاق والأحكام كلها في خدمة هذا الحضور، والمستوى الذي يحمله كل واحد من هذه الأمور من الاعتبار إنما هو بمقدار ما يساهم به في ذلك الحضور، وكلما كانت هذه الحرية متمردةً منتفضةً ومثيرةً للجنون، كلما كان ذلك الحضور أكثر واقعيةً وأكثر توحيدًا»[4]؛ يذهب إلى نفي أية ولاية لفهم واستنباط الأحكام لطبقة خاصة أو شخص خاص[5]، بل هو حق للناس أنفسهم[6]، وأما فتوى الفقهاء فشأنها شأن غيرها من

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٣٢.

(٢) راجع: محمد أمين الاسترابادي، **الفوائد المدنية**، الصفحات ١٨ إلى ٤١. باقر البهبهاني، **الاجتهاد والأخبار**، الصفحة ٤٨. يوسف البحراني، **الدرر النجفية**، الصفحة ٢٥٤، نقلًا عن: أبو القاسم كرجي، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٧. راجع أيضًا: **وسائل الشيعة**، الجزء ٣٠، الفائدة الرابعة، الصفحة ١٥٣، والفائدة التاسعة، الصفحات ٢٥١ إلى ٢٦٥.

(٣) محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحة ١١٥. راجع أيضًا: **شهرية النساء** (بالفارسية)، العدد ٦٢، شهر فروردين الإيراني ١٣٧٨هـ.ش.، الصفحتان: ٣٤ و٣٥.

(٤) محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق، الصفحتان: ٣٣٤ و٣٣٥.

(٥) المصدر السابق، الصفحة ٣٣٥.

(٦) المصدر السابق، الصفحة ٩٧.



الخيارات الاحتمالية لا تكون معتبرةً إلا إذا أورثت الاطمئنان، ويقول: «إذا لم يحصل للمقلد اطمئنان فليس هناك أي إلزام له إزاء تلك الفتوى»[١].

وحيث أن الكاتب المذكور يعتبر أن التدين هو تجربة الحرية والحضور، وأن هذه التجارب لها صفاتها الوحشية التي لا يمكن تفسيرها دينيًّا بواسطة المؤمنين بها إلا من خلال التناغم الكلي مع النصوص (الدينية)، الأمر الذي لا يمكن السيطرة عليه ولا إخضاعه للحسابات[٢]، فإن أية فتوًى من حيث كونها فتوًى لن توجب الاطمئنان في أي وقت من الأوقات، وأما صيرورة فتاوى الفقهاء طريقًا إلى حصول ذلك الاطمئنان فإنه من الفروض التي لن يكون لها أي مصداق خارجي أبدًا.

وهناك كاتب آخر يتفق في الاتجاه مع الكاتب السابق، حيث أنه بعد تقسيمه للممارسات الدينية إلى: ما كان منها قائمًا على المصلحة، وما كان قائمًا على المعرفة، وما كان قائمًا على التجربة[٣] يقول:

«الميول والممارسات الدينية القائمة على المصلحة، تكون عفويةً، وراثيةً، جبريةً، عاطفيةً، جزميةً، نسكيةً، نظريةً،... فقهيةً، مليئةً بالأساطير، قائمةً على التقليد والتعبّد، تقليديةً، وتابعةً للعادة.

وهذا النوع من الميول الدينية مما يتمتع بطابع روحاني، ومما يؤكد فيه الروحانيون على التسليم والتقليد والعاطفة الدينية للشخص... والممارس المقلد حيث أنه لا يملك الجرأة للنظر في أمر المتعالي أو الاصطدام مع المفاهيم المعقدة، فهو دائمًا في حالة البحث عن الوسائط في شخصيات حاضرة أو غائبة»[٤].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٩٦.

(٢) تجربة الحرية والحضور التي كانت لمؤسسي الأديان الكبيرة ليست أمرًا قابلاً للتولية. وهذه التجارب ظواهر وحشية الصفات لا يمكن تفسيرها دينيًا بواسطة المؤمنين إلا من خلال التناغم الكلي مع النصوص (الدينية)، الأمر الذي لا يمكن السيطرة عليه ولا إخضاعه للحسابات». المصدر السابق، الصفحتان: ٣٣٥ و٣٣٦.

(٣) راجع: عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحتان: ١٥٣ و١٥٤.

(٤) المصدر السابق، الصفحات ١٤٤ إلى ١٤٦.



ب - وقفة عند مباني نظرية الإنكار وتثبيت نظرية المشروعية

والتدقيق في مباني نظرية الإنكار يضيق الخناق أمام هذه المباني فاتحًا الباب على مصراعيه أمام إثبات مشروعية نظام الاجتهاد والتقليد!

فبالنسبة إلى مبنى ابن زهرة في كلامه المتقدم، فإنه الوجوب العيني للاجتهاد وقبح التقليد، وكل واحد من هذَين مما لا يقبل الإثبات. كما أنه ليس من المعلوم أن الاجتهاد الذي يتكلم عنه ابن زهرة بأي معنًى هو؟ وهؤلاء الناس الذين فرضهم في كلامه وأوجب عليهم الوجوب السابق أيّ الناس هم؟ إذ لا شك في أن التكليف بالاجتهاد - حتى ما كان منه بصيغته البسيطة الساذجة والتي لا تنطبق على ما كان منه في أيامنا هذه - ليس من الممكن بحق جميع الناس في كل زمان ومكان، بل هو من التكاليف الشاقة، بل غير الممكنة بالنسبة إلى الكثير من الناس حتى في يومنا هذا الذي توسعت فيه مدارك الناس ومستوياتهم الفكرية والثقافية.

وأما قبح التقليد فهو ليس من الأمور القبيحة بصورة مطلقة وفي كل الحالات؛ فإن التقليد إذا كان معناه رجوع غير المتخصص إلى المتخصص الخبير، أو رجوع الولي إلى الخبير، أو الاستناد إلى الحجّة[1]، ليس قبيحًا مطلقًا، ولا دليل على قبحه من العقل أو النقل، بل على العكس من ذلك، فإن هناك الكثير من الشواهد المذكورة في كتب الفقه والأصول كلها دال على حسنه في بعض الحالات بل على وجوبه.

وباتضاح ضعف مباني ابن زهرة في المقام، يتضح الخلل في المباني التي ذكرها الحر العاملي في ما نقلناه من كلامه في محل البحث؛ إذ كيف يمكن اعتبار أن استنباط حكم آلاف الحوادث من خلال الآلاف من النصوص، والمئات من الكلمات المختلفة، هو عمل يتأتى من الجميع لتصل النوبة إلى إنكار نظام الاجتهاد والتقليد؟!

والجدير بالملاحظة هنا أيضًا، هو أن الشيخ الحر قد ذهب إلى أن جميع المصادر التي استقى منها كتابه الشريف **وسائل الشيعة** معتبرة شهد باعتبارها كتابها وغيرهم، وإلى أن جميع رواياتها صحيحة يجب العمل بها[2]. ولم يخرج من ذلك الاعتبار إلا

---

(١) إشارةً إلى النظريات المختلفة في فهم وتبيين ماهية التقليد وحقيقته.

(٢) راجع: **وسائل الشيعة**، الجزء ٣٠، الفائدة السادسة: في صحّة الكتب المعتمدة في تأليف هذا الكتاب، وتواترها، وصحّة نسبتها، وثبوت أحاديثها عن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الصفحات ١٩١ إلى ٢١٨. =



رواية واحدة هي الرواية التي ذكرناها سابقًا حيث قال عنها أنها: «خبر واحد مرسل ظني من جهة السند والمتن»[1] وأما غير هذه الرواية من آلاف الروايات المنقولة في الكتاب المذكور، فهي كلها معتبرة غير مبتلاة بما ابتلت به تلك الرواية![2].

من الممكن طبعًا أن نعتبر تعامله مع الرواية كان تعاملًا جدليًّا، فنقول: إن الرواية محل الكلام رواية صحيحة بنظره، وما ذكره بالنسبة إليها كان على أساس مبنى الأصوليين القائم على تقسيم الأخبار إلى: الصحيح، والموثق، والحسن، والضعيف. وحيث أنه ليس للرواية المذكورة سند صحيح متصل إلى الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقد حكم عليها بما جاء على لسانه سابقًا!

إلا أن هذا التوجيه غير مقبول في ما نحن فيه؛ من جهة أنه رحمه اللّه بنى على ما جاء في هذا الكلام في رفضه لجواز التقليد الذي دلت عليه، مع أن المبنى الأصولي السابق لا يستلزم رد تلك الرواية؛ فإن سندها وإن لم يكن صحيحًا متصلًا في **احتجاج** الطبرسي، إلا أن جمعًا من المتخصصين عدوها معتبرةً بنقلها في **تفسير الإمام العسكري** عَلَيْهِ السَّلَامُ[3]. وبغض النظر عن ذلك، فإنه يمكن الذهاب إلى اعتبارها من جهة قوة مضمونها والتعابير الواردة فيها التي توجب الاطمئنان بذلك المضمون.

ومع أننا نكبر ونثمن الجهد العظيم الذي قام به المحدث الكبير في جمعه لكتابه الشريف، إلا أننا لا نعتبر ما ذهب إليه في المقام صحيحًا فنيًّا.

وأما بالنسبة إلى ما جاء على لسان بعض الكتاب المعاصرين في مقام بيان نظرية الإنكار، فإنه ليس له أي أساس ومبنى! وليس بأكثر من أسلوب آخر لرفض الطرق المتداولة للمعرفة الدينية، والاجتهاد، والتقليد، والفقاهة، بدون إراءة أي

= راجع أيضًا في نفس الكتاب: الفائدة الرابعة، الصفحات ١٥١ إلى ١٦٥، والفائدة التاسعة، الصفحات ٢٤٩ إلى ٢٦٥.

(١) «... لأنه خبر واحد مرسل ظني السند والمتن»، المصدر السابق، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الصفحة ١٣٢، ذيل الحديث ٢٠.

(٢) وقد نقل الشيخ الحر هذه الشبهة عن الشيخ الطوسي حين نقله لواحدة من الروايات التي ذكرها في **وسائله** (الجزء ١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٥، الصفحة ٢٧١، ذيل الحديث ٣٠) بدون أن يذكر موقفه منها، إلا إذا اعتبرنا السكوت بعد النقل موقفًا إزاء الرواية يعكس قبولها.

(٣) راجع: محمد علي صالح المعلّم، **أصول علم الرجال**، الجزء ١، الصفحات ٤٩٧ إلى ٥٠٣.



برنامج معقول قابل للتطبيق في المقام!

فمن باب المثال: لو تأملنا في الكلمتَين التاليتَين، فما هو البرنامج المعقول الذي يمكن التوصل إليه من خلالهما في ما نحن فيه؟

١- «الدين هو الحضور. والعقائد، والآداب، والأخلاق، والأحكام كلها في خدمة هذا الحضور، ونصيب كل واحد من هذه الأمور من الاعتبار إنما هو بمقدار ما يساهم به في ذلك الحضور، وكلما كانت هذه الحرية متمردةً منتفضةً ومثيرةً للجنون، كلما كان ذلك الحضور أكثر واقعيةً وأكثر توحيدًا. تجربة الحرية والحضور التي كانت لمؤسسي الأديان الكبيرة ليست أمرًا قابلًا للتولية. وهذه التجارب ظواهر وحشية الصفات لا يمكن تفسيرها دينيًّا بواسطة المؤمنين إلا من خلال التناغم الكلي مع النصوص (الدينية)، الأمر الذي لا يمكن السيطرة عليه ولا إخضاعه للحسابات والضوابط»[1].

٢- «المناسك والآداب بدل أن تكون علةً للكمال وموجِدة لتجربة السالك، فهي معلولة لكمال تجربته. أي: إنها ناشئة من غليان العشق القدسي، لا أنها أداة لكسبه وتحصيله. ولذا لا تكون النزعة نحو العمل أو التفكير المذهبي محورًا للميول الدينية»[2].

وعلى أية حال، فالظاهر أن مشروعية نظام الاجتهاد والتقليد أوضح من أن تحتاج إلى بحث مفصل.

٢- ماهية الاجتهاد، وتشخيص الحكم والموضوع[3]

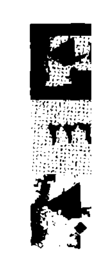
تقدم أن البحث في حيطة الاجتهاد والتقليد والتبعية للفقيه قد يتخذ أحيانًا قالب البحث في ماهية الاجتهاد، وقالب البحث في أن عملية معرفة الحكم وتشخيصه هل هي من مفردات ذلك المجال أم لا؟

---

(١) محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحات ٣٣٤ إلى ٣٣٦.

(٢) عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحة ١٥٤.

(٣) تناولنا هذا البحث بالتفصيل وبنظرة أخرى تحت عنوان: (بيان الموضوع: الفقيه أو العرف؟) في كتابنا: **الفقه والعرف**، الصفحات ٣٥٣ إلى ٣٩٢.



والإجابة على هذا السؤال مهما كانت، فإن لها عظيم التأثير في تحديد المنهج والأسلوب الذي يتبعه الفقيه في عملية الاستنباط. الأمر الذي يتضح أهميته عندما يكون للمسألة محل البحث صبغةً سياسيةً، أو تستهدف تيارًا خاصًّا بالبحث والتحقيق، فتخرج المسألة حينئذ عن حالتها الطبيعية لتلبس ثوب الشبهة والاعتراض، أو تبعث على إثارة النزاع والخلاف في ما يرتبط ببعض المذاهب أو المسالك[1].

وفي هذه المسألة أيضًا ليس هناك رؤية واحدة، فبينما يذهب البعض إلى أن الاجتهاد عملية علمية تتركب من جزأَي: تشخيص الحكم وتشخيص الموضوع، يذهب آخرون إلى أنه ليس إلا شيئًا واحدًا، كما يستفاد من كلمات بعض المعاصرين التفصيل!

أ- نظرية تركّب الاجتهاد

الكلمات التالية توضح نظرية تركّب الاجتهاد بالإضافة إلى الدليل عليها:

- «الاجتهاد فعالية علمية مركّبة من جزءَين: تشخيص الحكم وتشخيص الموضوع، ولكل واحد من الجزءَين أحكامه الخاصة به، كما أن كلًّا منهما يحتاج إلى منهج خاص وعلوم خاصة به... ووعي الفقيه واطلاعه في ما يرتبط بالأمور الخارجية المحيطة بالموضوع سيجعله يعيش فهمًا جديدًا للنصوص والمصادر الفقهية. وهذا الوعي يجب الرجوع فيه بمقداره المناسب من العلوم (غير الدينية) و(غير الحوزوية)، وبصورة أكثر من (العلوم التجريبية)، ولا يتأتى من مجرد الرجوع إلى العلوم المتداولة في الحوزات العلمية»[2].

- «ثمّ الموضوعات شرعيةً أو لغويةً أو عرفيةً خفيةً بمنزلة الأحكام الشرعية، يلزم على من لا يعلمها السؤال عنها، ولا تصحّ الأعمال إلا بعد العلم بالحال ولو بالسؤال، فإن كانت عالمةً أو مجتهدةً عملت على رأيها، وإلّا وجب عليها السؤال... ويجب

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٣٥٤ إلى ٣٥٦.

(٢) أبو القاسم فنائي، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤هـ.ش.، «موقع تشخيص الموضوع في الاجتهاد» (بالفارسية)، الصفحة ٨٧.



الرجوع في تلك الموضوعات والأحكام الشرعية وغيرها من الخفية التي لا يهتدى إليها إلا من طريق الشريعة الإسلامية إلى المجتهد المطلق مشافهةً، أو بواسطة مخبر عنه ثقة أو كتاب صحيح [فإنه من له القدرة على ذلك دون غيره]»[١].

- «ما هو المرتكز في الأذهان من أن تشخيص الموضوع هو عمل المقلّد ليس صحيحًا... في أغلب الفروع، الفقهاء هم من يشخص الموضوع... يتعلق العرف بمسألة أو مسألتَين، ولكن الفقيه يعمل ليلًا ونهارًا في ما يرتبط بتشخيص الموضوع، وهو من أهل الخبرة في أغلب المسائل التي يتم فيها ذلك إلا في تلك المسائل التي تحتاج إلى خبرة وتخصص من نوع خاص»[٢].

ب - نظرية البساطة

الكلمات التالية تدل على انتخاب أصحابها لنظرية بساطة الاجتهاد فلنلاحظها معًا:

- «بالنسبة إلى مسألة التقليد، أفتى العلماء الأعاظم بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وأما بقاءً فالمسألة اختلافية بينهم.

هذا بالنسبة إلى البحث الفقهي، وأما بالنسبة إلى الأمور السياسية فإن البقاء على تقليد الميت غير جائز؛ إذ السياسة في عالمنا السياسي المتغير المتطور، أمر متغير دائمًا يومًا بيوم... وبصورة عامة، فإن هذه المسائل ليست من المسائل التي يرجع فيها إلى التقليد؛ فإن تشخيص الموضوع والمصداق ليس من شأن الفقيه»[٣].

- «ليس تشخيص الموضوع من عمل الفقهاء أصلًا، بل هو عمل تخصصي عرفي وليس بحثًا دينيًّا... العمل على طبق ما يراه الفقيه في باب الموضوعات العرفية ليس إلزاميًّا بأي وجه من الوجوه... فصلاحية الفقهاء إنما هي في ما يتعلق بالحكم، وأما تعيين المصداق وما شابهه فهي من المباحث المرتبطة بالموضوع التي

---

(١) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، الجزء ٢، الصفحة ٢١٢.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، «اقتراح»، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤هـ.ش.، الصفحتان: ١٨ و١٩.

(٣) حسين علي المنتظري، **رؤى** (بالفارسية)، الصفحة ٢٢٠.



لا وجه فني أو فقهي أبدًا لاندراجها في صلاحيات الفقيه لكي يبدي فيها رأيه، وإن فعل فإن رأيه ليس معتبرًا شرعًا بالنسبة إلى غيره. الفقيه إنما يتكلم على نحو كلي، فيقول: هذا واجب، وهذا حرام، وبمجرد أن تصل النوبة إلى المباحث الموضوعية، فإنه لا بد من البحث التخصصي الذي يكون رأيه الديني فيه فاقدًا للاعتبار»[١].

ج - نظرية التفصيل

«لا يقول الفقيه: لا علاقة لي بتشخيص الموضوع، بل يقول: الفقه من حيث هو فقه لا يبحث عن تشخيص الموضوع، يعني: لا يجب أن ننتظر من مرجع التقليد أن يعمل في تشخيص الموضوع علاوةً على عمله في تشخيص الحكم ... إلا أن هذا الفقيه نفسه عندما يتقلد منصب القضاء، فإنه في هذا المجال يتناول تشخيص الموضوع إن بصورة مباشرة وإن بصورة غير مباشرة بعد استشارة المتخصصين ليصدر حكمه على إثر ذلك... وعندما يتقلد الفقيه الجامع للشرائط منصب الولاية والحكومة، فهو أيضًا يحتاج إلى عملية تشخيص الموضوع والعمل التخصصي والاستشارات. وبناءً على هذا، فإن الفقه من جهة أنه فقه لا علاقة له بتشخيص الموضوع، كما أن الفقيه عندما يحمل سمة المرجعية التي ارتباطها بالفقه فقط، فإنه أيضًا لا يزاول عملية تشخيص الموضوع، وأما عندما يحمل سمة القضاء والولاية فإنه يزاول تلك العملية التي تعتبر واحدةً من وظائفه، بصورة مباشرة تارةً، واستشارة تارةً أخرى، وتسبيبًا ثالثةً».[٢]

وهذه الكلمات - بالنسبة إلى الاجتهاد والتقليد محل البحث[٣]- تعتبر نوعًا من التفصيل في المقام، وإن كانت من حيث حصرها للاجتهاد والتقليد في معناه الاصطلاحي المعروف المقابل لإصدار الحكم الحكومي والقضائي واتباعه، تعبر عن نظرية البساطة وإنكار التركّب.

---

(١) **هواجس الحكومة الدينية** (بالفارسية)، الصفحة ١٨١. راجع أيضًا: شهرية **الشمس**، العدد **٢٧**، شهر تير الإيراني ١٣٨٢ هـ.ش.. راجع أيضًا: محمد حسين بن علي اكبر التبريزي، مصدر سابق، المطبوع ضمن **رسائل المشروطة**، الصفحتان ٢٨ و١٢٠.

(٢) عبد الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه والعدالة** (بالفارسية)، الصفحتان: ٣٧٧ و٣٧٨.

(٣) فيشمل الاجتهاد إصدار الحكم الحكومي أيضًا.



وقفة عند النظريات السابقة و إثبات المختار منها

ويتوقف نقد النظريات السابقة وإثبات المختار منها على بيان أمور ثلاثة:

أ ـ المراد من الموضوع

تتكون القضية الفقهية – بغض النظر عن النسبة والربط الموجود فيها – من ثلاثة أجزاء أحيانًا، كما في: «احترام المؤمن واجب» أو: «الوفاء بالعقد لازم». كما أنها قد تتشكل من جزءَين أحيانًا أخرى، كما في: «الصلاة واجبة»، أو: «الغيبة حرام».

ويصطلح في علم أصول الفقه على كل من: (واجب)، (لازم) و(حرام) المذكورة في هذه القضايا بمصطلح: (الحكم)، وعلى متعلّقِ هذه الأمور، أي: (احترام)، (الوفاء)، (الصلاة)، و(الغيبة) بمصطلح: (المتعلق)، وأما متعلق المتعلق، أي: (المؤمن) و(العقد)، فيقال له: (الموضوع).

والقضية كلما كانت متشكلة من جزءَين، كالقضيتَين الأخيرتَين، فإنه يطلق على متعلق الحكم – الذي هو: الصلاة، والغيبة – (الموضوع) أيضًا.

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أنه يطلق على المصاديق الخارجية للموضوع والمتعلّق، عنوان (الموضوع) أيضًا، ومن هذا الباب جاء مصطلح: (الشبهة الموضوعية)؛ حيث يطلق على حالات اشتباه الفرد الخارجي للموضوع، أي: المصداق.

ب ـ أقسام الموضوع[1] والمتعلق

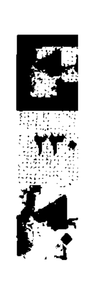
يقسم الموضوع أو متعلق الحكم الشرعي إلى:

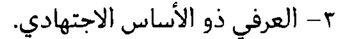
١- المخترع الشرعي.

٢- العرفي المستنبط من الدليل الشرعي.

---

(١) المقصود من (الموضوع) في هذا الاستعمال هو الإطلاق الأول لا الثاني.




٣- العرفي ذو الأساس الاجتهادي.

٤- العرفي مع إعمال التعبد من ناحية الشارع.

٥- العرفي المحض[١].

ويمكن التمثيل للقسم الأول بمثل: الصلاة، الصوم، الحج، وغيرها.

وأما القسم الثاني فتشكله الموضوعات والمتعلقات التي مع أنها ليست مخترعات شرعية إلا أن الوصول إلى حدودها وجزئياتها بحاجة إلى الرجوع إلى المستندات والأدلة الشرعية نفسها من جهة وقوعها على لسان هذه المستندات والأدلة.

وأما القسم الثالث فأفراده الموضوعات أو المتعلقات التي وإن كان ظاهرها العرفية والبساطة بحيث لا يتعرض لحدودها ومصاديقها حتى في الدليل الذي ذكرت فيه تلك الموضوعات والمتعلقات، إلا أن تبيين هذه الموضوعات وتشخيص حدودها له مبناه وأساسه الفقهي بحيث لا يمكن اتخاذ موقف فقهي من بعض مصاديق هذه الموضوعات بدون الالتفات إلى ذلك وأخذه بنظر الاعتبار.

ففي موضوع (المستطيع) - مثلًا - يمكن الذهاب إلى توقف تشخيص صدق هذا الموضوع على الموقف من ملكية أو عدم ملكية سهم الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنسبة إلى من يستفيد من هذا السهم؛ فإن بنينا على الملكية صدقت الاستطاعة، وإلا لم تصدق.

وأما القسم الرابع فتشكله الموضوعات والمتعلقات التي وقعت محلًّا للتعبد والاعتبار الخاص من قبل الشارع. وهذه الموضوعات وإن لم يمكن عدها من المخترعات الشرعية، أو لا يمكن على الأقل إطلاق هذا الاصطلاح في موردها، إلا أنها على أية حال قد وقع التعبد بها، فهي في النهاية - خلافًا لظاهرها العرفي - شرعية.

فموضوع الغش، واستبراء الحيوان الجلال، والغني، والفقير، كلها موضوعات ومتعلقات وقعت موردًا لأحكام في الشريعة الإسلامية، وتناولها الكثير من الفقهاء بالبحث والتحقيق من حيث تعيين حدودها سعةً وضيقًا، كما قاموا بتقسيمها أحيانًا

---

(١) تناولنا توضيح هذه الأقسام في (**الفقه والعرف**)، الصفحات ٣٧٤ إلى ٣٨٣.



إلى: الشرعية وغير الشرعية[1]. ومن الواضح، أن لا توجيه فني لهذه العمليات من قبل الفقهاء إلا اعتبارها من الأمور التعبدية.

وأما القسم الخامس فتشكل أفراده معظم موضوعات ومتعلقات الأحكام الشرعية التي لا تعد من الأقسام الأربعة السابقة. من قبيل: الماء، والتراب، والدم، وغيرها.

ج - الاجتهاد، وإنشاء الحكم الحكومي والقضائي

لا يخفى على من له اطلاع على المباحث والمصطلحات الفقهية أن مصطلح (الاجتهاد) يطلق عادة على عملية «استنباط الحكم الإلهي (الأولي أو الثانوي) من الأدلة والمستندات»، فيكون في مقابل إنشاء وإصدار الحكم الحكومي والقضائي من قبل حاكم الشرع والقاضي. سواءً أقلنا إن إنشاء الحكم الحكومي هو كشف عن الحكم الإلهي ماهيته انطباق الأحكام الإلهية على مصاديقها، أم قلنا إن ماهيته أمر آخر وراء ذلك[2].

إلا أن (الاجتهاد) قد يطلق أحيانًا على ما هو أعم من استنباط الحكم الإلهي من أدلته ومن إصدار الحكم الحكومي، وهو ما ذكرنا سابقًا أنه محل نظرنا في هذا المطلب إلا مع القرينة على الخلاف.

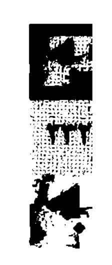
ومع اتضاح هذه المقدّمات الثلاث، تصل النوبة إلى نقد النظريات السابقة وبيان النظرية المختارة في المقام.

أولًا: لا شك في أن تعيين مصداق موضوع ومتعلق الحكم الشرعي، من قبيل: تعيين أن هذا المائع الخارجي ماء أم لا، ليس من عمل الفقيه، وإذا ما أقدم فقيه ما على هذا العمل، فإنه لا يقدم عليه بما هو فقيه. الأمر الذي يتفق عليه جميع الفقهاء،

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المتاجر**، الصفحة ٣٥. الميرزا علي الغروي التبريزي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٢٥٩ إلى ٢٦٢. السيد محسن الحكيم، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحات ٢١١ إلى ٢١٥.

(٢) ستتناول هذا البحث في الباب الثالث من هذه الدراسة.



ومن ذهب إلى دخول تشخيص الموضوع ضمن دائرة الاجتهاد لم يعن هذا النوع من التشخيص (تعيين المصداق الخارجي) قطعًا. بل في هذه الموارد يعتبر تعيين المصداق وظيفةً من وظائف المقلد التي يجب الرجوع فيها - مع الإمكان - إلى أكثر الطرق اطمئنانًا، من قبيل: الاستفادة من المتخصصين في المجال ذي العلاقة، فإن لم يمكن ما يؤدي إلى الاطمئنان فيكتفى حينئذ بالظن[1].

نعم، مراجعة الكتب الفقهية تظهر أن بعض الفقهاء قد قام بنفسه بمزاولة العمل محل البحث، فلا بد حينئذ من توجيه عملهم بأحد التوجيهات الممكنة، منها:

أن الفقيه - بمقتضى دقة النظر التي يتمتع بها، وتكرر مراجعة الآخرين له في هذا المجال، ومراجعته هو بنفسه المتخصصين للاستفادة من آرائهم التخصصية - يعتبر جهةً تورث الاطمئنان في تعيين المصاديق والحكم عليها، وقد ذكرنا قبل قليل أن من وظائف المقلد والمكلف تحصيل الاطمئنان الشخصي في المقام مع الإمكان.

التوجيه الآخر الذي يمكن ذكره في المقام هو دلالة بعض الروايات المعتبرة على وقوع هذا العمل من قبل الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الأمر الذي يعتبر حجةً بعد صدوره عنهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وموجبًا للتسهيل على المتشرعين، وحائلًا دون وقوع الأخطاء المحتملة منهم في هذا المجال[2].

لا شك في أن تشخيص الموضوع من قبل الفقيه وإن لم يكن كتشخيصه للحكم من حيث الاعتبار لعدم شمول أدلة التقليد لمثل هذا العمل، إلا أنه من جهة كونه باعثًا على الاطمئنان، ولتأثيره المباشر في وصول المكلفين إلى الواقع، فإنه إن لم يكن من وظائفهم - من باب إقامة الشريعة والمعروف - فلا أقل من كونه عملًا مستحسنًا في نفسه.

ومن الواضح، أن المقصود من التشخيص في المقام إنما هو التشخيص الدقيق الفني القائم على الاستفادة من المتخصصين في آرائهم ونظرياتهم التخصصية، الأمر الذي يجعل تشكيل مؤسسة تعنى بعملية تشخيص مصاديق موضوعات ومتعلقات الأحكام أمرًا ضروريًا.

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٢٦٧ إلى ٢٨٢.

(٢) راجع: المصدر السابق، الصفحات ٣٨٤ إلى ٣٨٧.



ثانيًا: للأحكام القضائية والحكومية التي تصدر من قبل القاضي وحاكم الشرع صفة خاصة هي صبغتها القضائية والحكومية، وهذه الصبغة تؤدي إلى أن يكون تعيين المصداق مرافقًا لمثل هذه القضايا في الغالب، من قبيل: القضاء بتعلّق الملك المعين بزيد، أو الحكم بتعيين اليوم المعين يوم عرفة أو العيد.

ومن الطبيعي، أن هذا العمل الصادر من المجتهد بوصف كونه قاضيًا أو حاكمًا للشرع عمل معتبر يجب أن لا يخلط بينه وبين ما يصدر عن الفقيه بما هو فقيه فيشكك في اعتباره.

وبهذا يعلم أن ما نقلناه من الكلمات تحت عنوان: (نظرية البساطة)، إنما تكون تامةً فيما إذا كان المقصود منها ما يصدر عن الفقيه بما هو فقيه، وإلا فإنها غير تامة أبدًا.

ثالثًا: لا يمكن لعملية الاجتهاد أن تقع بدون معرفة كاملة بالموضوع والمتعلّق (بمعنى: العنوان الكلي الذي يتعلق به الحكم، والعنوان الكلي الذي هو متعلق المتعلق، وليس بمعنى: مصاديق هذَين في الخارج)؛ إذ لايمكن لأي قضية فقهية (الحكم الشرعي) تعتبر تجسيدًا للاجتهاد أن تخلو من المتعلّق أو المتعلّق والموضوع، ومن هنا، فإن محل النزاع في بساطة وتركّب الاجتهاد لا ينبغي أن يكون في هذا النوع من تشخيص الموضوع أو المتعلق.

رابعًا: إن الأقسام الخمسة السابقة لموضوعات ومتعلقات الأحكام الشرعية عدا القسم الخامس منها، كلها تحتاج إلى تشخيص الفقيه، وأما القسم الخامس فإنه يجب الرجوع فيه إلى العرف العام[1]، ورأي الفقيه في هذا المجال من حيث هو عرفي مطلع على العرف من الأمور المفيدة في هذاالمجال.

خامسًا: ما سبق من مطالب يثبت - خلافًا لما قد يتراءى مما ينقل عن البعض من كلمات وأقوال - أن لا خلاف أساسي في المسألة محل البحث، بل

---

(١) المرجع في تشخيص موضوع الحكم ومتعلقه هو العرف العام، بخلاف تشخيص المصداق الخارجي لهما فإن المرجع هناك هو الجهات المتخصصة في مجالها لتوجد الاطمئنان أو الظن المعتبر. وقد تناولنا هذا البحث بالتفصيل في كتابنا: **الفقه والعرف**.



لا يمكن أن يكون هكذا خلاف في ما نحن فيه، وإن لم يمكن نفي الخلاف بصورة كلية بالنسبة إلى حيطة الاجتهاد والتقليد وسعتهما من زاوية الحيثية المطروحة في المقام، فمراجعة أول كتاب **العروة الوثقى** وما كتب حوله من حواش يظهر بعض ذلك الاختلاف، إلا أنه لن يكون بذلك المستوى بعد ما بيناه من أمور، بل سيرتفع الكثير مما ظاهره الاختلاف متبدلًا إلى اتفاق.

٣ - الفكر المصلحي للفقيه وحاكم الشرع و حيطة الاجتهاد والفقه

البحث في سعة الاجتهاد والفقه بالمعنى العام للاجتهاد، الشامل لاستنباط حاكم الشرع وإصداره الحكم الحكومي، له جهة أخرى غير الجهتَين الماضيتَين، وهي جهة البحث في حدود وسعة الاختيارات التي يتمتع بها الفقيه وحاكم الشرع في استنباطه للحكم الإلهي وإصداره للحكم الحكومي الناشئ من ملاحظة المصلحة وأخذها بنظر الاعتبار.

ومن الواضح، أن محل اهتمامنا في في هذا البحث - شأنه شأن البحثَين السابقَين - ينصب على تعيين حيطة الاجتهاد والتقليد والتبعية للفقيه في القضايا الفقهية التي يتوصل إليها من خلال إعماله لفقاهته، والفرق بين ما نحن فيه والبحثَين السابقَين، هو أن الكلام في البحث الأول كان في أصل مشروعية نظام الاجتهاد والتقليد، وفي الثاني في ماهية الاجتهاد من جهة تشخيص الحكم محضًا أو هو مع تشخيص الموضوع، وأما في الثالث فهو كما ذكرنا قبل قليل، في حدود ومجالات اختيارات الفقيه وصلاحياته في عملية الاجتهاد، والمقلد في التقليد، وحاكم الشرع في إصداره للأحكام الحكومية وتبعية الآخرين له في هذه الأحكام[1].

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أن أخذ الموضوع الأصلي لهذه الدراسة وهو (الفقه والمصلحة) بنظر الاعتبار يحتم علينا أن نحصر البحث في زاوية (التفكير

---

(١) فبعد التفكيك بين كل من: حيطة الاجتهاد والتقليد وحيطة اختيارات الحاكم وتبعية الآخرين له، فسيشتمل المبحث الثالث على مبحثَين مستقلَّين، وهو ما اعتبرناه أساسًا في الباب الثاني من هذه الدراسة.



المصلحي) للفقيه والحاكم في الاجتهاد وإصدار الحكم لا بعد الفراغ عن ذلك.

وأهمية البحث الحاضر هي بنفس أهمية البحث في (الفقه والمصلحة)، وسوف يتناول الباب الثاني من هذه الدراسة بالتفصيل هذه المسألة، ولذا سنصرف النظر عن البحث فيه في هذا القسم، وأما ذكر التساؤل المرتبط بذلك في هذا القسم، فقد كان من باب الاستقراء الكامل للجهات المتصورة للبحث في (حيطة الشريعة والفقه) وسعتهما ليس إلا.



نتائج الباب الأول للدراسة

ومما ذكرناه في الباب الأول من هذه الدراسة، يمكن استخلاص النتائج التالية:

١- لكلمة (الشريعة) ثلاثة استعمالات: في المعنى الأعم، أي: مجموعة الأديان، وفي المعنى العام، أي: مجموع ما هو من الدين الإسلامي، وفي المعنى الخاص، أي: الأحكام الشرعية للإسلام.

٢- (الفقه) في اللغة: مطلق الفهم، وفي الاصطلاح: القضايا التي تستخرج بواسطة الاجتهاد من المصادر والمستندات المعروفة في نظام الاجتهاد. كما يمكن إطلاق هذه الكلمة على علم الاستنباط أيضًا.

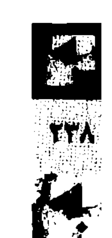
٣- الاجتهاد: عمل المجتهد بقصد استخراج الشريعة من مستنَداتها.

٤- المراد من (مقاصد الشريعة) في هذا البحث هو أهدافه تعالى من تشريع الأحكام الاعتبارية والعملية في الدين الإسلامي.

٥- مقاصد الشريعة سبيل لوصول المكلف إلى الهدف من الخلقة، وإن كان لها مقاصد ابتدائية ومتوسطة أيضًا.

٦- بغض النظر عن الأهداف الكلية التي يعبر عنها بمقاصد الشريعة، فإن هناك أهدافًا جزئيةً في تشريع الأحكام يعبر عنها بعلل الشرائع ومقاصد الشرائع.

٧- (علة الحكم) هي الموضوع الحقيقي الواقعي للحكم، ويدور الحكم مداره،



وإن أخذ على لسان الدليل مورد خاص منه.

وأما (الحكمة من الحكم) فإنها وإن كانت الباعث على جعل الحكم وسببه، إلا أن موضوع الحكم والحكم لا يدوران مدارها.

٨- لا يولد الحكم إلا بعد اعتبار المقنن، وأما مرحلة الاقتضاء (وجود الملاک) فخارجة عن مراحل الحكم، كما أن (مقاصد الشريعة) و(المصلحة) ليستا حكمًا.

٩- تبيين، المصلحة وتشخيصها، وإعمالها وإسناد ذلك إلى الشارع، لا بد من الالتفات فيه إلى رؤية الشارع بالنسبة إلى الإنسان والوجود. والمقصود من (المصلحة) في هذا البحث هو تحقّق مقصود الشارع.

١٠- تجسّد المصالح محل اهتمام الشارع وتعينها يتم في قالب جعل الأحكام الشرعية و إجرائها.

١١- خصائص المصلحة الشرعية عبارة عن: كون مصدر الكشف عنها النص المعتبر أو العقل العملي. عدم انحصارها في الدنيا واللذات المادية. تقسيمها إلى: ما يقبل الكشف وما لا يقبل ذلك.

١٢- تستعمل (المصلحة) في مقابل (المفسدة)، كما تستعمل (المنفعة) في مقابل (الضرر). إلا أنه لوحظ في المفردتَين الأوليتَين القيم والمعنويات دون الأخيرتَين.

١٣- (المصالح المرسلة) هي المصالح التي لم يردَّها الشارع إلا أنه ليس هناك نص معين (عام أو خاص) على تأييدها من قبله في الوقت نفسه.

كما أنه قد يستعمل هذا المصطلح في نفس الاستدلال بالمصالح المرسلة فتكون مرادفةً للاستصلاح في هذا الاستعمال.

١٤- تنقسم الآيات القرآنية والروايات إلى قسمَي: النصوص المبينة للحكم، والنصوص المبينة لمقاصد الشرائع وعللها.

وفي عملية الاجتهاد يجب الرجوع إلى المجموعة الأولى والاكتفاء بها في الاستدلال، وإن كانت المجموعة الثانية مما يمكن الرجوع إليه في الشرح والتفسير



والتبيين لتلك النصوص، ولكنها لا تصلح مع ذلك مستندًا للكشف عن الحكم.

١٥- لا تصلح خصوصية المورد، ولا شأن نزول الآيات، وصدور الروايات مخصِّصًا أو مقيدًا لها. نعم، تصلح للتفسير، كما أنها تصلح أحيانًا منشأً لانعقاد ظهور أو عدمه.

١٦- لا تصلح (سهولة الشريعة) و(سماحتها) لأن تكون دليلًا على نفي الأحكام التي يكون تطبيقها في الحالات الطبيعية مترافقًا مع نوع من الصعوبة والحرج.

١٧- ليس هناك اصطلاح خاص للشارع في مورد: (الحرج)، (العسر)، (الضرر)، (الاضطرار)، و(الضرورة). إلا أن تفسير وتعيين مصداق تلك الكلمات لا بد وأن يمر من خلال رؤية الشارع بالنسبة إلى المسائل المختلفة.

١٨- نفي العسر والحرج في الدين ليس معناه نفي الأحكام التي تنطوي على مصالح في التطبيق وإن كان يرافقها العسر والحرج. وعليه، فنفي الحرج والضرر يجب أن يكون من خلال ملاحظة المصلحة.

١٩- تكاليف الشارع ليست فوق طاقة الإنسان وقدرته، بل هي - نوعًا - ليست في حد طاقته وقدرته، بل أقل من ذلك.

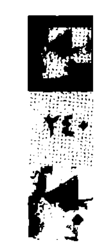
٢٠- (الاستحسان) في اصطلاح أصول الفقه: الخروج عن القاعدة والنص العام استنادًا إلى وجه غير معين أو محدد. الوجه الذي وإن لم يقبل التعين أو الفهم من قبل الآخرين، إلا أن طبع المتكفل بعملية الاستنباط والاجتهاد يعتبر الاستناد إليه صحيحًا!

٢١- (القياس): إلحاق ما لم يذكر في الدليل من موضوع بما ذكر فيه من حيث الحكم بدليل الشبه بين هذَين في مناط الحكم.

وهذا المناط يعتبر فيه أن يكون مستنبطًا (غير منصوص)، وإلّا كان مما يعبر عنه عادةً بقياس منصوص العلّة الخارج حقيقةً عن القياس.

٢٢- التأثر بالقواعد والميل إلى المقاصد في عملية الاستنباط لا يعتبر قياسًا.

٢٣- (سدّ الذرائع) معناه: منع وسائل ومقدّمات الحرام. و(فتح الذرائع)



معناه: لزوم مقدّمات الواجب. وقد ذهب بعض أهل السنة إلى اعتبار (سدّ الذرائع) مصدرًا من مصادر الاستنباط.

٢٤- الحكم الشرعي الإلزامي ليس له دلالة على وجود المصلحة أو المفسدة الواقعية في المتعلق. فالثابت إنما هو تبعية جعل الحكم الشرعي للمصلحة في التشريع، ودلالة المصلحة لازمة التحصيل والمفسدة لازمة الاجتناب على الحكم الشرعي.

٢٥- الترجيح بدون مرجّح ليس محالًا.

٢٦- يعد العقل - عمومًا - قاصرًا عن إدراك مناط الحكم الشرعي المكشوف بطريقة غير العقل نفسه، إلا أنه ليس قاصرًا عن إدراك وكشف الحكم الشرعي عن طريق إدراك المصالح والمفاسد.

٢٧- في ما يرتبط بحيطة الشريعة وسعتها، الصحيح هو الشمول، ولا محل لمنطقة الفراغ.

٢٨- ليس من شك في صحّة واعتبار نظام الاجتهاد والتقليد.

٢٩- (الاجتهاد) مركّب من عمليتَي: تشخيص الحكم وتشخيص الموضوع، إلا أنه يجب التفكيك بين عملية تشخيص الموضوع وعملية تشخيص المصداق وعدم الخلط بينهما.

٣٠- تشكيل مؤسسة: (تشخيص مصاديق موضوعات الأحكام ومتعلقاتها) من قبل علماء الدين أمر ضروري من باب إقامة المعروف والتمهيد لتطبيق صحيح للأوامر الإلهية.



الحواشي التحقيقية، والتوضيحية، والتكميلية للباب الأول من الدراسة

الحاشية رقم (١)

يمكن أن يبدو الادعاء المذكور متناقضًا مع إدراك العقل القائل بأن هدف الفاعلِ العالي لا يمكن أن يكون مرتبةً أدون، فهو لا يأخذه بالحسبان ولا يفعل لأجله أي فعل. (العالي لا يفعل شيئًا لأجل السافل، صدر الدين محمد الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحات: ٣٢٣، ٤٠٣ و٤١١. محمد بن محمد الطوسي (خواجه نصير)، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٣، النمط ٦، الصفحة ١٣٩).

وبناءً على ذلك، فإن الهدف من التشريع بما هو فعل له تعالى أمر مرتبط به، وأما صلاح العباد أو أي أمر خارج عن ذاته تعالى فلن يكون هدفًا من أهداف التشريع، وهو ما سيكون متناقضًا مع ما كان بعنوان إدراك العقل المذكور في النص!

ولكن، وبالتأمل في هذَين الإدراكَين العقليَّين، يتضح أن كلا المطلبَين أمر قطعي مسلم بدون أن يستلزم ذلك أي تناقض في البين.

وتوضيح ذلك: أشرنا خلال البحث إلى أن العقل يدرك من جهة أن نتيجة التشريعات المختلفة إنما هي منفعة العباد وسعادتهم في الدنيا والآخرة وقربهم منه تعالى بمقتضى حكمته وغناه. إلا أنه يدرك من جهة أخرى وبمقتضى تلك الحكمة وذلك الغنى أيضًا أنه تعالى لا يخلو أي فعل من أفعاله من هدف يستهدفه بحيث يكون ذلك في إطار كماله أو رفع النقص والفقر عن ذاته المقدسة والعياذ بالله. ومن هنا، فإنه لا يفعل فعلًا لأجل السافل؛ فإنه لو كانت العلة الغائية له في فعل ما هي مصلحة السافل، فإنه إما أن نقول حينئذ بأنه يهدف من وراء ذلك استكمال ذاته، وإما



أن نقول بأنه مع أن ذلك العمل ليس له أي تأثير بالنسبة إليه تعالى فإنه عمل مطلوب.

والفرض الأول لا يلتقي مع الاعتقاد بكماله وغناه تعالى، كما أن الفرض الثاني لا يجتمع مع الاعتقاد بحكمته. ومن هنا، يذهب الفلاسفة إلى أن: (العالي لا يفعل شيئًا لأجل السافل)، وإن كان هناك اختلاف فإنما هو في سعة وحدود هذا القانون.

فالمحقق الطوسي - مثلًا - يذهب إلى جريان القانون في مطلق العالي (**شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٣، الصفحة ١٢٩). بينما تدل بعض تعبيرات الملا صدرا على احتمال جريان القاعدة في: (العالي من كل وجه) فقط، أي: ذاته تعالى (**الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٠٣).

وقد أدى قبول هذه القاعدة (العالي لا يفعل شيئًا لأجل السافل) إلى القول بأن الداعي له تعالى إنما هو في نفس ذاته لا في جهة خارجة عنها، وأن ذاته تعالى - من جهة أنها علة فاعلية - علة غائية أيضًا (صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق، الصفحة٣٢٧).

ولكن نفي كون العلة الغائية لفاعليته تعالى أمرًا خارجًا عن الذات الإلهية لا يستلزم إنكار الغاية الخارجة عن الذات بالنسبة لأفعاله تعالى، فإن في كل واحد من أفعاله تعالى مصلحة أو مصالح تشير إلى حكمته.

ويمكن توضيح المطلب السابق عن طريق المثال فنقول:

يقال أحيانًا: ما هو الباعث للنجار على صناعة الكرسي؟ (السؤال عن الهدف من الفعل والباعث عليه).

ويمكن الإجابة عن السؤال السابق بالقول: إن هدف النجّار من وراء ذلك هو الجلوس على الكرسي، أو أداء خدمة للآخرين، أو... .

إلا أن السؤال يكون أحيانًا عما جعل النجار يصنع الكرسي للجلوس أو خدمة الآخرين، أو....، حيث يكون السؤال هنا عن العلة الغائية لفاعلية النجار، والتي تتطلب جوابًا متناسبًا مع السؤال.

والسؤالان السابقان متصوران بالنسبة إليه تعالى، فإن السؤال يكون أحيانًا عن الهدف من وراء الفعل، فيقال - مثلًا:



لأي شيء جعل اللّه تعالى الأحكام؟

ويمكن أن يكون الجواب حينئذ: إنه تعالى جعلها لأجل مصلحة العباد.

كما أن السؤال يكون أحيانًا عن فاعليته تعالى، فيقال - مثلًا:

لأي شيء جعل اللّه تعالى أحكامًا لأجل مصلحة العباد؟

ومن الطبيعي، أن يكون الجواب المتناسب مع السؤال هو: أنه تعالى بمقتضى ذاته وعلمه بالنظام الأتم والأحسن جعل أحكامًا لأجل مصلحة العباد.

ويمكن - طبعًا - أن نعتبر مصلحة العباد نتيجة قهرية للتشريع، وذاته تعالى علة غائية، فنقول: أنه تعالى لذاته قام بتشريع الأحكام التي تترتب عليها مصلحة العباد.

ومن الجدير بالالتفات، هو أن النصوص الدينية بنفسها قد اعتبرت أحيانًا أن الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الأحكام (العلة الغائية) صلاح العباد وسعادتهم، والنتيجة المترتبة على ذلك (الفائدة) أحيانًا أخرى.

والحاصل: ثبوت كل واحد من الإدراكَين العقليّين السابقَين، والقطع بكل واحد منهما عقلًا بدون أن يستلزم ذلك أي نوع من التناقض؛ بشهادة أن الفلاسفة في الوقت الذي يذهبون فيه إلى القانون المزبور (العالي لا يفعل لأجل السافل شيئًا)، فإنهم يؤكدون على تبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها، أو الموجودة في أصل الجعل والتشريع. (راجع: صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات: من ٢٠٨ إلى ٢١٠).

الحاشية رقم (٢)

يرجى ملاحظة الكلمات التالية التي تعكس رأي السيد الإمام الخميني وبعض مراجع الشيعة العظام في ما يتعلق بما نحن فيه:

ورد في كتاب **مناسك حج الإمام الخميني (المحشّى)**، في الصفحتين ٣١ و٣٢ التالي:



«م – إذا كان الحج موجبًا لترك واجب أو فعل حرام، فيجب أن تلاحظ الأهمية حينئذ في الحج والواجب أو الحرام، فإن كانت أهمية الحج أعظم وجب الذهاب وإلا فلا يجب. إلا أنه إذا ذهب (في الحالة الثانية) ففعل الحرام أو ترك الواجب فإنه عاص إلا أن حجه صحيح».

وورد في حاشية هذه المسألة:

«آية اللّه الخوئي: في فرض تساوي الأهمية أو احتمالها في الطرفَين فهو مخير بينهما. وإذا احتمل أهمية أحدهما دون الآخر فهو المقدم.

آية اللّه التبريزي: إذا كانت الأهمية في الحج فقط فهو المقدم. وإلا وجب ترك الحرام الذي توقف عليه الحج. وإذا كان ارتكاب الحرام بعد الشروع في الحج، فإن حجه ليس مجزيًا عن حجة الإسلام.

وإذا كان متوقفًا على ترك الواجب فإن رأيه موافق لرأي آية اللّه الخوئي».

وورد في الكتاب نفسه في الصفحتين ٥١ و٥٢:

«س – إذا أراد مسلمو بعض الدول الشيوعية الذهاب إلى الحج فإنه يجب عليهم أن يدفعوا مبالغ عالية لحكومات تلك الدول، والتي ستصرف قهرًا في تقويتها. فإذا كان الطريق منحصرًا في ذلك:

١ – هل يجب الحج على هكذا أشخاص أم لا؟

٢ – في صورة ذهابهم إلى الحج في مثل هذه الظروف، فهل يجزي حجهم عن حجة الإسلام أم لا؟

ج – ما ذكر ليس موجبًا لسقوط الحج».

ورد في حاشية هذه المسألة التالي:

«آية اللّه الخوئي: إذا اعتبرت تلك المبالغ من مصارف الحج في تلك الدولة، فإن الحج واجب. وإن لم يكن كذلك، فإن استلزم الضرر المالي المعتدّ به فلا وجوب للحج عليه. (مستفاد من المسألة ٢١ من المناسک). وإذا استلزم الفساد بالنسبة إلى المسلمين فإنه لا يجوز طبعًا.



آية اللّه الصافي: إذا اعتبر موجبًا لتقوية الكفر في مقابل الإسلام، وتضعيفًا للإسلام، وخلاف مصلحة المسلمين، فإن الاستطاعة ليست متحققة، إلا أنه لو دفع المال ولم يمكن استرداده، فإنه وإن كان عاصيًا، إلا أن الاستطاعة متحققة في مورده، فيجب الذهاب إلى الحج».

الحاشية رقم (٣)

ففي بحث (الاستصحاب) - مثلًا - ذكروا أن من أقسام الاستصحاب هو استصحاب عموم الحكم إلى زمان ورود المخصّص أو الناسخ، وكذا استصحاب الحال، الذي هو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول. ويطلق على عدة وجوه:

١- استصحاب العدم الأصلي - وهو المسمّى بالبراءة الأصلية - كنفي وجوب صلاة سادسة.

٢- استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص، واستصحاب النّص إلى أن يرد ناسخ.

٣- استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه حتى يثبت نفيه. وهو المراد بقول الفقهاء: الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.

راجع: عبد السلام محمود أبو ناجي، حاشية **الحاصل من المحصول في أصول الفقه**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٥. محمد بن محمد الغزالي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٢٢١ و٢٢٢.

ومن الواضح جدًّا، أن التمسك بعموم الحكم إلى زمان ورود التخصيص أو النسخ، أو ببقاء الحكم الذي دل الدليل اللفظي على بقائه، لا يعتبر تمسكًا بالاستصحاب بمعناه الشيعي الذي يعتبر من الأصول العملية عندهم.

علاوةً على ذلك، فإن ذكر البراءة الأصلية كقسم من أقسام الاستصحاب دليل آخر على عدم تنقيح هذه المباحث عند أهل السنة.



الحاشية رقم (٤)

البحث السابق في ما يرتبط بكلمتَي: (الشريعة) و(الفقه)، يهدينا إلى الأمور الثلاثة التالية:

١- (الشريعة) أمر إلهي مصون عن الخطأ، وأما (الفقه) فهو مجموعة من القضايا البشرية التي قد تصيب وقد تخطئ، وعلاقتها بالشريعة علاقة الكاشف بالمكشوف.

٢- (الشريعة) - بالاستعمال الأول أو الثاني - ليست مترادفةً مع (الفقه)، سواءً أكان المقصود منه الفهم أم مجموعة المسائل المرتبطة بالدين، فاستعمال كل واحد من هذَين في مورد الآخر خطأ.

٣- اعتبرنا سابقًا أن الفقه كاشف عن الشريعة وإن كان قد يخطئ أحيانًا فلا يصل بالفقيه إلى الشريعة. ويمكن القول طبعًا: إنه كلما لم يكن هناك تقصير متعمد في مقدمات الاستنباط، فمهما كان المستنبَط فإن الكشف عن الشريعة أمر قهري؛ من جهة أن ذلك المستنبَط - بالنسبة إلى الفقيه ومقلديه - حجة وعذر، والعمل على طِبقه مؤمن من العقاب، كما أن الطريقة المتبعة في الوصول إليه طريقة ممضاة شرعًا.

والشريعة هنا - طبعًا - بمعنى اعتبار الشارع وإن لم يعلم بهذا الاعتبار في صورة الجهل، ومن الواضح جدًّا، أنه في هذه الحالة لا يمكن تصور خطأ الفقه بمعنى عدم الكشف عن الشريعة الإلهية. الأمر الذي يعني: أن الاجتهاد الفني القائم على الضوابط والموازين الصحيحة سيكون دائمًا مصباحًا ينير الطريق إلى الشريعة بالمعنى الذي بيناه لها قبل قليل.

يذكر الأصولي الشهير والقدير محمد كاظم (الآخوند) الخراساني في مقام بيان حالات المكلف الباحث عن حكمه الشرعي، أن هكذا مقلد، إما أن يكون قاطعًا بالحكم الواقعي والظاهري أو لا يكون كذلك[1]. ثم يضيف قائلاً: «وإنما عمّمنا متعلق

---

(١) **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٥.



القطع؛ لعدم اختصاصه بما إذا كان متعلقًا بالأحكام الواقعية»[1].

الحاشية رقم (٥)

لا ريب في أن القرآن الكريم والأحاديث المعتبرة والعقل مصادر معتبرة في مقام الكشف عن مقاصد الشريعة، وإن كان من كلام في هذا المقام، فيجب أن يكون في بيان إدراك العقل وتفسير الآيات وبيان الأحاديث الواردة في هذا المجال.

وبناءً على ذلك، فإنه يجب الرجوع إلى هذه الأمور الثلاثة في مقام بيان مقاصد الشريعة وتفسيرها.

كما أنه - بالنسبة إلى الكشف عن مقاصد الشريعة وتفسيرها - يجب عدم الغفلة عن نكتة مهمة جدًّا، وهي أن هذه المقاصد تصب في طريق الهدف من الخلقة، فإن استهداف أمرَين مختلفَين في عالمَي التكوين والتشريع[2] لا يلتقي وحكمته تعالى.

وحيث أن القرآن[3]، والحديث[4]، والعقل[5]، كلها تصرح بأن معرفة الله تعالى وعبادته عن معرفة ووعي هي الهدف من خلقة جميع الموجودات التي بعث لها سبحانه وتعالى الأنبياء والكتب، فمن الطبيعي أن يكون هذا هو الهدف في عالم التشريع أيضًا.

نعم، هذا الذي ذكرناه إنما هو الهدف النهائي من الخلقة، بحيث يكون ذكره

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أعم من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التشريعات.

(٣) إشارةً إلى ما كان من قبيل: الآية ٥٦ من سورة **الذاريات**: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

(٤) الأحاديث في هذا المجال كثيرة. منها الحديث المعروف: «كنتُ كنزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكي أُعرَفَ». راجع: **بحار الأنوار**، الجزء ٨٧، الصفحة ١٩٩، و الجزء ٥، الصفحات ٣٠٩ إلى ٣١٨.

(٥) بتقريب: عندما تصل جميع الموجودات إلى الهدف النهائي (التكامل) بحيث تصل جميع قابلياتها إلى مرحلة الفعلية، فإن هذا الوصول لن يكون بإرادة وشعور إلا بواسطة القرب من الموجود الذي هو كمال محض مجرد عن كل نقص. وهذا القرب بدوره لا يكون ممكنًا إلا بعبادة ذلك الموجود الذي هو الله سبحانه وتعالى عن معرفة ووعي.



جوابًا مناسبًا للسؤال عن الهدف من الخلقة والتشريع ومؤديًا إلى القطع في هذا المجال؛ إذ يصل الطريق بالجواب السابق إلى حيث القيمة الذاتية التي ليس بعدها قيمة.

إلا أنه قد يذكر في بعض الآيات والروايات أهداف أخرى تعتبر في الحقيقة مقدمات لذلك الهدف. فمن باب المثال: الآية القرآنية التي تقول:﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾[1]، وكذا التي تقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[2].

ومن الواضح، أن (التبشير والإنذار)، و(رفع اختلاف الأمة)، و(القيام بالعدل والقسط)، وما ماثلها من أمور ذكرت كأهداف لإرسال الأنبياء وإنزال الكتب كما ذكر في الآيات[3] والروايات[4] المختلفة، إنما هي مقدمات لتحقق العلة الغائية للخلقة والتشريع.

ومما ذكر نخلص إلى النتيجة التالية:

إن الشريعة بمعناها الأخص محل البحث هي مجموع الأحكام المؤطرة بأهداف ابتدائية ومتوسطة ونهائية. فهو تعالى جعل شريعةً محققةً لتلك الأهداف، فالقوانين الاقتصادية في الإسلام – مثلًا – قد نظمت بحيث تحقق القسط والعدل في المجتمع (الهدف الابتدائي)، وبتحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية ستتفتح القابليات وتتوفر الأرضية للازدهار والنمو وترتفع الموانع من هذه الناحية[5] (الغاية المتوسطة)، وتكون نتيجة كل ذلك هي وصول البشرية إلى التكامل النهائي، أي: معرفته تعالى وعبادته عن معرفة ووعي (المقصد النهائي).

---

(١) سورة **البقرة**: ٢١٣.

(٢) سورة **الحديد**: ٢٥.

(٣) من قبيل الآيات: ١٢٩ سورة **البقرة**، ١٥٧ سورة **الأعراف**، ٢٤ سورة **الأنفال**، و ٩ سورة **الحديد**.

(٤) راجع: **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى، الصفحتان: ٣٣ و٤٢. والخطبة ١٨٩، الصفحة ٦٤٠.

(٥) يتعرض القرآن الكريم لأوصافه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأفعاله، فيقول في الآية ١٥٧ من سورة **الأعراف**: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.



وإذا طوينا صفحًا عن المقصد النهائي للتكوين والتشريع، وغضضنا النظر عن الأدلة التي تكشف عنه وتشخصه، فإنه يمكن تقسيم النصوص المبينة للمقاصد إلى مجموعتَين:

الأولى: المجموعة التي تبين لمجموع الدين - ومن ضمنه تشريع الأحكام - أهدافًا كليةً.

من قبيل: التزكية والتربية، التعليم[١]، الإخراج من الظلمات إلى النور (البصيرة)[٢]، وضع أصر وأغلال الجهل والخرافات عن الناس[٣]، إزاحة غبار الكفر عن نقاط القوة في الإنسان وقابلياته التي جعلها له تعالى[٤]، إلى غير ذلك من الأهداف الكلية لبعثة الأنبياء وإنزال الكتب.

الثانية: المجموعة التي تبين لكل تشريع تشريع هدفًا معينًا.

ولا شك أن من أوضح نصوص هذه المجموعة هو خطبة الزهراء عَلَيْهَا ٱلسَّلَامُ، التي تبين فيها حكمةً وفلسفةً للكثير من الأمور من قبيل: الإيمان، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحج، العدل، وجوب الطاعة، الإمامة، الجهاد، الصبر، الأمر بالمعروف، البر بالوالدين، وغير ذلك من الأحكام[٥].

---

(١) من قبيل: سورة **البقرة**: ١٢٩، ١٥١، ٢١٣.

(٢) سورة **الحديد**: ٩.

(٣) سورة **الأعراف**: ١٥٧.

(٤) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة الأولى، الصفحة ٣٣.

(٥) حيث قالت عَلَيْهَا ٱلسَّلَامُ: «فرض الإيمان تطهيرًا من الشرك، والصلاة تنزيهًا من الكبر، والزكاة زيادةً في الرزق، والصيام تثبيتًا للإخلاص، والحجّ تسيلةً للدين، والعدل مسكًا للقلوب، والطاعة نظامًا للملة، والإمامة لمًّا من الفرقة، والجهاد عزًّا للإسلام، والصبر معونةً على الاستيجاب، والأمر بالمعروف مصلحةً للعامّة، وبرّ الوالدين وقايةً عن السخط، وصلة الأرحام منماةً للعدد، والقصاص حقنًا للدماء، والوفاء بالنذر تعرّضًا للمغفرة، وتوفية المكائيل والموازين تغييرًا للبخسة، واجتناب قذف المحصنات حجبًا عن اللّعنة، واجتناب السرقة إيجابًا للعفّة، ومجانبة أكل أموال اليتامى إجارةً من الظلم، والعدل في الأحكام إيناسًا للرعيّة؛ وحرّم عز وجل الشرك إخلاصًا للربوبية».
وقد نقلت هذه الخطبة بأسانيد معتبرة عن الشيعة والسنة. راجع مثلًا: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **دلائل الإمامة**، الصفحتان: ٣٢ و٣٣. أبو الفضل أحمد بن أبو طاهر، **بلاغات النساء**، الصفحة ١٦. أبو الحسين علي بن عيسى الأربلي، **كشف الغمة في معرفة الأئمة** عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، الجزء ٢، الصفحتان: =



وقد عبر عن الأهداف الكلية بتعبير: (مقاصد الشريعة)، وعن الأهداف الجزئية بتعبير: (عِلَل الشرائع) أو: (مقاصد الشرائع).

والأدلة السابقة وإن كان معظمها مبينًا للأهداف الكلية لبعثة جميع الأنبياء وجميع الشرائع، إلا أنها تشمل أيضًا بعثة نبينا والشريعة الإسلامية. فهي - على هذا - مما يرتبط بما نحن فيه من بحث (مقاصد الشريعة الإسلامية).

الحاشية رقم (٦)

البحث السابق يؤدي بنا إلى النكات التالية:

١- من المعروف أن علماء الأصول قد اختلفوا في بيان مراحل (الحكم)؛حيث يذهب البعض إلى أن للحكم مراحل أربع: الاقتضاء، والملاك (وجود المصلحة أو المفسدة)، والإنشاء، والفعلية والتنجّز[١].

كما أن هناك اختلافًا في تفسير مرحلة الفعلية، فقد فسرها بعضهم بتحقق الموضوع خارجًا، الموجب لتحقّق الحكم[٢]، بينما فسرها بعضهم بخروج الحكم من مرحلة الجعل وإن لم يتحقق موضوعه في الخارج[٣].

كما أن البعض في الوقت الذي يعتقد فيه برباعية مراحل الحكم يعبر عن ذلك بقوله: «مرحلة وجود المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه، مرحلة حدوث الإرادة أو الكراهة، مرحلة إبراز المولى هذه الإرادة أو الكراهة بمبرز [الإنشاء]، مرحلة فعلية الحكم ووصوله إلى حد الداعوية والتحريك»[٤].

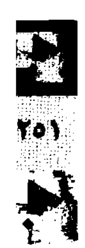
= ١٠٩ و١١٠. أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه، **علل الشرائع**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٦. و.... كما نقل مثل هذا المعنى في **نهج البلاغة** عنه عليه السلام. راجع: **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الحكمة ٢٤٤، الصفحة ١١٩٧.

(١) نسب هذا القول إلى المحقق الخراساني. راجع: محمد حسين الأصفهاني، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٤.

(٢) هذا التفسير للحكم الفعلي للمحقق الميرزا حسين النائيني. راجع: محمد علي الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ١٠٣.

(٣) محمد كاظم الخراساني، **حاشية على فرائد الأصول**، الصفحة ٣٣٢.

(٤) عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول** (تقريرًا لأبحاث السيد الروحاني الأصولية)، الجزء ٣، الصفحة ٨١.



كما أصر البعض على ثنائية مراحل الحكم، أي: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، وأما مرحلة الاقتضاء ومرحلة التنجز، فقد اعتبرها خارجةً عن حقيقة الحكم؛ فالأولى قبله، والثانية بعده[١].

وأما التعريف الذي اخترناه للحكم اعتمادا على موارد استعمال هذه الكلمة وتقسيماتها كما أسلفنا، فإن اللازم منه هو خروج مرحلة الاقتضاء (وجود الملاک) عن مراحل الحكم، فهي في الحقيقة (اقتضاء الحكم) لا (الحكم) مطلقًا أو(الحكم الاقتضائي). فما يولد به الحكم هو: (اعتبار المشرع وإنشاؤه وظهور البعث والزجر الإمكاني[٢] لديه)، وهو ما يعبر عنه المحقق الخراساني بمرحلة الفعلية.

وبناءً على ذلك، فإن الترتيب الصحيح لوجود الحكم هو:

أ - وجود مصلحة أو مفسدة.

ب - إنشاء واعتبار المشرع على طبق المصلحة أو المفسدة السابقة.

ج - إيصال ذلك الإنشاء والاعتبار إلى المكلف.

د- إطلاع المكلف على ذلك الإنشاء والاعتبار.

وما يبدأ به تحقق ماهية الحكم من هذه الأمور هو المرحلة الثانية، وأما المرحلة الأولى فهي سابقة على هذه المرحلة، كما أن المرحلة الثالثة والرابعة من المراحل السابقة مراحل داخلة في حقيقة الحكم وماهيته.

٢- وما سبق من بيان وتفسير للحكم، يثبت أن الإرادة والكراهة، والحب والبغض، والمصلحة والمفسدة، كلها أمور مقدمة على الحكم لا أنها هي الحكم نفسه. فما يتحقق الحكم بتحققه هو إنشاء القاعدة والقانون الاعتباري من قبل

---

(١) وهناك آراء أخرى حول مراحل الحكم وبيانها، يرجى مراجعة المطولات وخاصة حواشي كتاب **الكفاية** لأجل ذلك.

(٢) قيد: «الإمكاني» للاحتراز عن (البعث والزجر الفعلي) المتحد مع مرحلة التنجز فإنه ما لم يصل الحكم إلى المكلف ولم يعلم به، فإن البعث والزجر لن يكون فعليًا. وبهذا يتضح وجه الخطأ في ما ذهب إليه البعض من عدم التفكيك بين مرحلة التنجز والفعلية ومن تلازمهما، كما هو الحال مع المحقق الأصفهاني في (**نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧١).



المقنن، وما لم يتم ذلك فإنه لا وجود لحقيقة يطلق عليها (الحكم) بحيث تتلاءم مع المعنى الاصطلاحي واللغوي لهذه الكلمة.

البيان السابق يوضح الخلط الذي وقع في بعض الكلمات، فقد اعتبر بعض أكابر علم الأصول مقدمة الواجب الشرعي واجبًا استنادًا إلى أن مقدماتِ الواجب الشرعي محبوبة وفيها مصلحة[1]، مع أن صرف محبوبية الشيء ووجود المصلحة فيه لا يجعل من ذلك الشيء واجبًا.

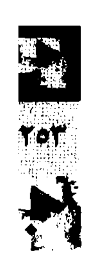
وكذا الأمر – بحد ما تتبعنا – بالنسبة إلى عموم من بحث وكتب في (المصلحة) و(مقاصد الشريعة)، فإننا نشاهد الخلط المذكور أيضًا. مع أن التفكيك بين هذه الأمور وبين (الحكم) و(الشريعة)، والتفكيك بين أدلة الحكم ومستنداته وبين الأدلة المبينة لمقاصد الشريعة وعلل الشرائع، يجب أن يعتبر من أهم مسائل أصول الفقه. وهذا ما سنتعرض له في المباحث التالية للكتاب.

٣- التعريف المختار السابق للحكم شامل للأحكام الإلهية، والحكومية، والقضائية، كما أنه شامل للأحكام الأولية والثانوية، وإن كان اعتبار ولزوم تطبيق الحكم الحكومي والقضائي متفرعًا على حكم الشارع بلزوم إطاعة حكم الحاكم والقاضي الجامع للشرائط بحيث لولا ذلك الحكم لما كان في المقام إلا صورة الحكم لا نفسه.

٤- كما أن البيان السابق للحكم يشير إلى حقيقة أخرى أيضًا، وهي أن نقطة الابتداء في الحكم هي الإنشاء والاعتبار من قبل المقنن. ومن هنا، فإن المكلف كلما علم بإنشاء واعتبار المقنن بأي طريقة من الطرق، فإنه يجب عليه الالتزام بذلك الحكم وإن كان الإنشاء والإبراز لم يوجه له بصورة مباشرة، فإن كان الوجوب لزم العمل، وإن كان الحرمة لزم الاجتناب. ومن الطبيعي، أن الطاعة والاتباع لازمان بالوصول إلى مرحلة الجعل والحكم وإلا – كما بينا سابقًا – فلا يجبان وإن كانت المحبوبية والمبغوضية.

---

(١) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٢٣٠ و٢٣١.



الحاشية رقم (٧)

لا تخلو المقارنة بين بعض الأفكار في المقام من بعض الفائدة.

يعتبر (أبيكورس)[1] من جملة الحكماء الذين ذهبوا إلى أن القياس في المنفعة والضرر هو اللذة والعذاب، حيث يقول: «الحياة الكريمة في كسب اللذة وتحقيق السعادة، فيجب اجتناب كل ما فيه احتمال الأذى والقلق»[2].

وأما (هاتشسون)[3]، فيرى أن أحسن الأعمال هو العمل الذي ينتهي إلى سعادة ومسرة أكثر لأكثر الناس[4].

وأما (هيوم)[5]، فيعتقد أن الفائدة العامة هي منشأ العدالة الوحيد[6].

وأما (برستلي)[7]، فيرى أن سعادة أكثر مواطني حكومة ما هي المعيار والميزان في الحكم على تلك الحكومة وتقييم عملها[8].

وشبيه ما جاء في تفسير وبيان المفاهيم أعلاه جاء في بيان مفاهيم أخرى ذات علاقة، ففي ما يرتبط بكلمة (إصلاحات) قيل - مثلًا:

وقع (مفهوم) الإصلاحات «بسبب طبيعته وخلفيته القيمية الواضحة في تناقض، كغيره من المفاهيم السياسية، ولكن الحال كان فيه أشد، فكان يعتمد في تعريفه على النظام الفكري والمباني المعرفية التي يحملها المستعمل، كما أن فهم التعابير المختلفة للإصلاحات تعتمد قطعًا على فهم المباني الفكرية والنظام القيمي للفرد أو الجماعة المستفيدة منها»[9].

---

(١) Epicurus

(٢) ناصر كاتوزيان، **فلسفة القانون** (بالفارسية)، الجزء ١، الصفحة ١٥٥.

(٣) Hutcheson

(٤) فردريك بلستو، **تاريخ الفلسفة**، الجزء ٨، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، طهران، سروش، ١٣٧٥هـ.ش.، الصفحة ١٨.

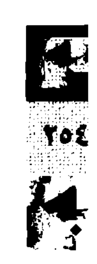
(٥) Hume

(٦) المصدر السابق.

(٧) Priestly

(٨) المصدر السابق.

(٩) عماد افروغ، «المدخل إلى باثالوجيا الإصلاحات» (بالفارسية)، فصلية **كتاب النقد**، العدد ١٦، خريف =



والنكتة التي أبرزناها قبل قليل لم تكن بعيدةً عن ذهن علماء الشيعة وغيرهم، ومن هنا، فإنهم كلما كانوا في مقام الكلام عن المصلحة وأمثالها، كانوا يحصرون ذلك في إطار رؤية الشارع، كما أنهم يشترطون فيها وفي اعتبارها موافقتها لغرض الشارع ومقاصده.

فمثلًا: نجد الشيخ الطوسي – في معرض كلامه عن أن ترك القتال والصلح مشروط بنظر الحاكم وما يراه من المصلحة – يذكر أن ذلك مشروط بملاحظة الأحكام الشرعية لزمان الصلح وأخذها بالحسبان، وإلا كان فاقدًا لأي اعتبار[1].

كما أن محمد الغزالي – في معرض بيانه وتفسيره للمصلحة – يقول ما نصه:

«أما المصلحة، فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2].

الحاشية رقم (٨)

يرجى ملاحظة النماذج التالية:

١- ذكرنا لمقاصد الشارع سابقًا ثلاث مراحل: (الضروري، الحاجي، والتحسيني). وقلنا: إن المرحلة الأولى تكون في قالب حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال.

= ١٣٧٩هـ.ش.، الصفحة ٣٧.

(١) **المبسوط في فقه الإمامية**، الجزء ٢، الصفحة ٥٢.

(٢) مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٤١٦ و٤١٧. راجع أيضًا: مجيد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ٢٦. مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، الصفحة ٢٩. و...



٢- «المقاصد الشرعية العليا الحاكمة [تنحصر في]: التوحيد والتزكية والعمران»[١].

٣- «إعمار الأرض الغاية المصلحية العليا [الهدف النهائي] في الشريعة»![٢]

٤- ويقول الطاهر بن عاشور في معرض تقسيمه للمقاصد إلى: الكلية والخاصة والجزئية:

«مقاصد التشريع العامّة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارِع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاص من أحكام الشريعة».

ثم ذكر مثالًا لها المساواة، والحرية، وحفظ نظام العالم حيث يقول: «إن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان الذي يعيش فيه».

وأما المقاصد الخاصة، فقد عرفها بقوله: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامّة في تصرفاتهم الخاصّة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالًا عن غفلة، أو استزلال هوى باطل». ومثل لها بمثل: إقامة نظام الأسرة والبيت في الزواج، ومنع الضرر الأكثر في تشريع الطلاق، وإقامة العدل ورفع الخصومة وتطبيق الأحكام الشرعية في القضاء.

وأما المقاصد الجزئية، فقد ذكر فيها ما بيناه سابقًا بعنوان: (علل الشرائع)، ممثلًا له بالأحكام الجزئية في باب القضاء، التي يحقق كل منها مصلحةً جزئيةً أسميناها سابقًا بعلل الشرائع كلها يصب في إقامة العدل ورفع الخصومة[٣].

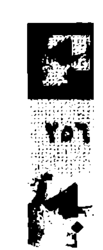
٥- كما ذهب في كلام آخر له إلى أن السماحة (سهولة المعاملة في اعتدال،

---

(١) طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد **٢٨**، الصفحة ١٣١.

(٢) فوزي خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، الصفحة ٨٥.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحات ٢٨٠ إلى ٣٤٧.



فهي وسط بين التضييق والتساهل)، هي أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[١].

النماذج السابقة جزء صغير مما ذكر في أصول المصالح الشرعية، أعم من أن تكون أوليةً ابتدائيةً أم نهائيةً.

والملاحظة العامة على جميع تلك النماذج، هي أنها اتبعت الأذواق والخلفيات والظنون الشخصية في بيان تلك الأصول، وخلوها من منهج واضح في معرفتها وتمييزها.

ونحن - على حد تتبعنا الواسع - لم نجد ولو بحثًا واحدًا يتكلم عن هذا المجال، مع أن منهج معرفة أصول المصالح الشرعية وطريقة الكشف عنها يعتبر من المباحث الأساسية في فهم وإدراك المصلحة الشرعية.

ولو غضضنا النظر عن ذلك الإشكال العام، فإن الكلمات السابقة لا تخلو من ملاحظات وإشكالات هنا وهناك. فمن باب المثال: بالنسبة إلى النموذج الثاني، لم نعرف الوجه في اعتبار التوحيد، والتزكية، والعمران، مقاصد شرعية عليا. بل ماهي النسبة والعلاقة بين بعض هذه الأصول وبعضها الآخر؟ وما هو الوجه في كون بعضها في عرض البعض الآخر؟

كما أن النموذج الثالث خلا عن أي وجه منطقي، أو شرعي، أو عقلي! وليس من المعلوم ما أدى بالكاتب إلى اختيار (إعمار الأرض) ليكون الهدف في التكوين والتشريع! ولو أردنا أن نتعامل بحسن الظن مع هذا الكلام لقلنا: إن الكاتب المذكور قد خانه التعبير، وكان مقصوده إقامة نظام العدل وموافقة أهداف الشارع وبناء دنيا قائمة على العدل وعدم أي شكل من أشكال الظلم. وإلا، فلو كنا نحن والكلام السابق، فإنه ليس له أي توجيه صحيح.

وأما النموذج الخامس، فإنه يئن تحت وطأة الخلط بين (وصف الشريعة) و(مقصد الشريعة)؛ فإن السماحة والاعتدال في التشريع - بحيث لا يوقع المكلفين في الضيق والحرج، ولا يؤدي بهم إلى التساهل والإهمال - من أوصاف الشريعة ومميزات المصلحة محل اهتمام الشارع وليست مقصدًا من مقاصدها! وما يقال من أن: «هدف الشارع

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٨٥.



المقدس من التشريع هو أن لا يترك الناس وما يريدون، أو أن لا يقعوا في الضيق والشدة»، كلام غير صحيح، بل الصحيح أن يقال: من خصائص الشريعة الإسلامية الاعتدال والسماحة، بحيث لا يقع المكلف في الضيق ولا يُترَك وما يهوى.

وفي ما سيأتي من المطلب مزيد توضيح للإشكال الوارد على كلام ابن عاشور.

الحاشية رقم (٩)

بالنسبة إلى ما يتعلق بمفهوم (المصالح مرسلة)، فإن هناك جملةً من الأسئلة لا بد من طرحها في المقام، منها:

١- هل يستعمل مصطلح (المصلحة المرسلة) في الاستنباط والاستدلال الذي يقوم به الفقيه على أساس المصلحة، أم أنه لا يستعمل في ذلك، بل المستعمل فيه هو (الاستصلاح)؟

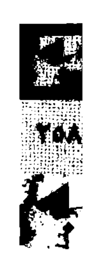
٢- المراد من عدم النص المأخوذ شرطًا في اعتبار المصلحة المرسلة، هل هو النص الخاص، أم أنه يشمل النص العام أيضًا بحيث لو وجد هكذا نص لما كانت المصلحة مرسلةً؟

٣- ما هو المراد من قولهم: لا بد من شاهد على اعتبار الشارع لجنسِ المصلحة المرسلة؟ هل المراد بالشاهد الشاهد القطعي فقط، أم القطعي والظني؟

٤- ماهو الطريق إلى تشخيص ثم تقييم العلاقة بين المصلحة المرسلة وإدراك العقل؟ فإذا لم يكن نص معتبر على اعتبار مصلحة ما إلا أنها كانت في الوقت نفسه موافقةً لإدراك العقل القطعي، فهل تعتبر تلك المصلحة مصلحةً مرسلةً أم لا؟

٥- هل المصالح المرسلة حقيقة غير حقيقة القياس والاستحسان وسد الذرائع، أم أنها ليست حقيقةً مستقلةً عن تلك الأمور؟

وقبل الإجابة على الأسئلة السابقة، لا بد من بيان نكتة مهمة في المقام، وهي أن الهدف من عقد الكلام في هذا المطلب - سواءً على صعيد السؤال أم الإجابة - هوالوصول إلى فهم وتشخيص دقيق للكلمة، وأما ما يرتبط بمباحث الحجية المرتبطة بما نحن فيه، فإنه ما خصصنا له الباب الثاني من هذه الدراسة، وما تعرضنا له هنا



وهناك من إشارات لهذه المباحث في هذا القسم، فإنما كان بمقتضى الضرورة إلى ذلك، وبالمقدار الذي كانت تدعونا إليه هذه الضرورة في توضيح ما يرتبط بالبحث من مفاهيم.

بعد هذه المقدمة البسيطة نرجع إلى الأسئلة التي طرحناها وإجاباتها.

أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فإن الذي يثبت مما سبق من مطالب، هو أن الاصطلاح المذكور يستعمل في المعنيَين: المصلحة نفسها، والاستدلال بها! وإن كان في الثاني بنحو من التسامح الذي يجب اجتنابه. يقول أحد الكتاب في هذا المجال:

«(الاستصلاح) في اصطلاح الأصوليين عبارة عن استنباط الحكم الشرعي على أساس المصلحة المرسلة. وبكلام آخر: استنباط حكم الواقعة الخالية من النص والإجماع يسمى الاستصلاح»[1].

والجدير بالذكر، هو أن البعض قد ذهب إلى أن (المصالح المرسلة) أمر يختلف عن (الاستصلاح)، فقال في هذا المقام:

«من الممكن أن نقول... مورد الاستصلاح هو الواقعة التي توزن فيها المصالح والمفاسد، وأما المصالح المرسلة فالواقعة التي ليس فيها إلا التفكير المصلحي»[2].

وقد عد هذا الكاتب المصالح المرسلة سابع مصادر الاستنباط، فيما اعتبر الاستصلاح ثامن تلك المصادر[3].

وما ذكره الكاتب من الفرق بين المفهومَين السابقَين، وجعل كل واحد منهما مصدرًا مستقلًّا من مصادر الاستنباط ليس له أثر في كتب أهل السنة، بل الموجود فيها هو ترادف المفهومَين أو اختلافهما بالنحو الذي ذكرناه سابقًا.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني فنقول: لا يمكن للوهلة الأولى الوصول إلى

---

(١) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ٩١. وأيضًا: محمد جعفر جعفري لنكرودي، مصدر سابق، الكلمة ٢٨٨ (الاستصلاح)، الصفحة ٤٠ و الكلمة ٢٦٣ (الاستدلال المرسل)، الصفحة ٣٥. محمد إبراهيم جناتي، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٤.

(٢) محمد إبراهيم جناتي، المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.



رأي خاص محدد من ملاحظة التعاريف السابقة، وفي الوقت الذي يذهب فيه أكثر الباحثين إلى أن المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لا نص خاص على اعتبارها من قبل الشارع، فإن بعضًا آخر منهم يذهب إلى أنها ما لم يكن على اعتبارها أي نص، سواءً أكان خاصًّا أم عامًّا.

والذي نعتقده، هو أن أصحاب الرأي الأول لا يقصدون من عدم النص المعين عدمه في خصوص المسألة ذات المصلحة والتي يزاول الفقيه استنباطه فيها، بل المقصود هو النص المعين المحدد وإن كان بنحو عام[1].

وبناءً على ذلك، فإن المراد من المصلحة المرسلة، هو المصلحة التي لا دليل (لا نص معين) على اعتبارها شرعًا، سواءً أكان ذلك الدليل نصًّا معينًا جزئيًّا خاصًّا أم كليًّا عامًّا. وما يوجد في بعض الكتابات من عبارة: «نص خاص» بدل عبارة: «نص معين»[2]، إما أن يكون ناشئًا من عدم الدقة والتسامح، أو أن يكون المراد به (النص المعين)؛ إذ لو كان المراد به (النص الجزئي)، لدخل في المصلحة المرسلة كل مصلحة قام على اعتبارها دليل عام في ما إذا لم يكن دليل خاص على اعتبارها، ولكانت - تبعًا لذلك - موردًا للاختلاف، والحال أن المسألة ليست كذلك قطعًا.

وبناءً على ما مضى، فلو تجاوزنا مسألة التسامح الواقعة في تعريف (المصالح المرسلة)، فيجب أن نقول:

كلما كان هناك مصلحة يهتم الشارع بتحصيلها، ولكن لم يكن (نص معين) على اعتبار خصوص هذه المصلحة أو جنسها، بل كان هناك نصوص متناثرة جزئية في غير المورد على اعتبار أصل هذه المصلحة وملاحظتها من قبل الشارع، فإن هذه المصلحة الجزئية ستكون من المصالح المرسلة التي وقع الاختلاف في اعتبارها وكونها مستندًا في عملية الاستنباط.

وأما إذا دل نص معين - مفرد أو متعدد - على اعتبار جنس تلك المصلحة بحيث كلما تحققت المصلحة ترتب حكمها، وكانت العلاقة بين المصلحة والحكم

---

(١) كالنصوص الدالة على نفي العسر والحرج والضرر.

(٢) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٨. مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحة ٥٨.



علاقة الموضوع بالحكم، فإن المصلحة المذكورة ستكون قهرًا من المصالح المعتبرة الممضاة لا المرسلة.

وحيث أن المصلحة الجزئية المفروضة مصداق لهذه المصلحة، فإن هذه المصلحة بدورها ستصبح قهرًا من المصالح التي على اعتبارها نص معين وإن كان عامًّا لا خاصًّا فتخرج عن كونها مصلحةً مرسلةً[1].

فعدم لزوم المعاملة الغبنية - مثلًا - مطابق للمصلحة (مصلحة عدم تحمّل الضرر من طرف المغبون)، إلا أن جنس هذه المصلحة قد ورد اعتباره من قبل الشارع بنحو عام بواسطة: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وأمثاله، ومن هنا، فإن (مصلحة عدم تحمّل الضرر من طرف المغبون)، والتي وقعت محلًّا لتأييد الشارع وإمضائه بواسطة (نصّ عام معين) ليست من المصالح المرسلة.

نعم، لو لم يكن عموم قوله: «لا ضرر و لا ضرار» موجودًا، بل كان هناك موارد متعددة متنوعة لنفي الحكم الضرري في الإسلام، وكان سعي الفقيه من وراء البحث في هذه الموارد المتنوعة الوصول إلى إمضاء الشارع لجنس (مصلحة عدم تحمل الضرر)، فإن (مصلحة عدم تحمّل الضرر من طرف المغبون) ستكون من المصالح المرسلة حينئذ[2].

وأما بالنسبة إلى السؤال الثالث، فكتب أهل السنة وكلماتهم مختلفة في هذا المجال، فبينما صرح بعضهم باعتبار قطعية الدليل على اعتبار جنس المصلحة المرسلة[3]، ذهب البعض الآخر إلى الاكتفاء بالظن أيضًا في هذا المجال[4]، حتى قيل: إن مراد الفريق الأول من القطع أيضًا ما كان أعم من اليقين والظن الغالب أو القريب إلى اليقين[5]! والذي يبدو بملاحظة مذاق أصوليي وفقهاء أهل السنة في

---

(١) يرجى التدقيق أكثر في تعريف الشاطبي وأتباعه للمصلحة المرسلة.

(٢) يتضح بما ذكرناه في المقام أن أكثر من كتب في مفهوم المصلحة المرسلة لم يصل إلى الغاية من هذا الاصطلاح.

(٣) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحتان: ٧١ و٧٢.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٧٥.

(٥) المصدر السابق، الصفحة ١٩٧.



الاعتماد على الظن، هو أن الكلام السابق لا يخلو من نوع تبنٍّ في تلك الأوساط.

ومن هنا، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبار هذا الأمر (أن يكون الدليل في المقام قطعيًّا أم يكفي الظن فيه) تفصيلًا في مسألة حجّية المصالح المرسلة قائلا بأنه كلما كان الدليل على اعتبار جنس المصلحة قطعيًّا صح التمسك بالمصالح المرسلة، وإلا لم يصح[١].

وأما بالنسبة إلى السؤال الرابع، فكما أسلفنا أن أهل السنة لم يهتموا كثيرًا في ما يرتبط بالعقل والاستفادة منه في عملية الاستنباط، ومن هنا، فإننا لا نرى لهم في هذا المجال أي بحث يستحق الذكر! ولكن، يمكن القول بأنهم - نتيجةً لعدم اعتقادهم بحجية العقل كمصدر من مصادر الاستنباط[٢] كما صرح بعضهم بذلك[٣]- يعتبرون المصلحة التي يدركها العقل ولم يكن على اعتبارها نص معين من قبل الشارع، بل كان جنسها إجمالًا[٤] مورد تأييد النصوص الشرعية المختلفة من المصالح المرسلة.

وأما بالنسبة إلى السؤال الخامس، فقد بينا في مقدمة هذه الدراسة أن البعض ذهب إلى أن (المصلحة المرسلة) ليست أصلًا مستقلًّا بنفسه، بل أدرجوها ضمن أدلة أخرى كالقياس، ولكن يجب الالتفات إلى أن البحث في حجية المصالح

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٠٠.

(٢) مع أن البعض أوصل مصادر الاستنباط إلى خمسة وأربعين مصدرًا، إلا أنهم لم يذكروا العقل من ضمنها! من هذه المصادر:
القرآن - سنّة النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ - إجماع الأمة - إجماع أهل المدينة - القياس - قول الصحابي - المصلحة المرسلة - الاستصحاب - البراءة الأصلية - العادات - الاستقراء - سدّ الذرائع - الاستحسان - الأخذ بالأخفّ - إجماع اهل الكوفة - إجماع عترة النبي صلى اللّه عليه وآله) - إجماع الخلفاء الأربعة - شرائع من قبلنا - العرف - العمل بالظاهر أو الأظهر - الأخذ بالاحتياط - القرعة - مذهب كبار التابعين - شهادة القلب - تحكيم الحال - عموم البلوى - العمل بالشبيهَين - دلالة الاقتران - دلالة الإلهام - رؤيا النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ - فقد الدليل بعد الفحص - إجماع الصحابة - إجماع أبي بكر وعمر - الرجوع إلى المنفعة والضرر - و... . راجع: إسماعيل كوكسال، مصدر سابق، الصفحات ١٢٢ إلى ١٢٦.

(٣) راجع: أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٨. نور الدين مختار الخادمي، **المقاصد في المذهب المالكي**، الصفحة ٤٥٨.

(٤) مضى توضيحه في الجواب عن السؤال الثاني.



المرسلة مطلقًا أو بشرط اندراجها ضمن واحد من الأدلة الأخرى، أمر غير البحث في مفهوم هذه المصالح وتشخيصه.

ومن هنا، فإنه من الممكن أن يذهب شخص ما إلى أن ماهية المصالح المرسلة أمر مستقل عن سائر الأدلة الأخرى، إلا أنه لا يذهب إلى حجيتها من جهة كونها مصلحةً مرسلةً إلا أن تندرج ضمن واحد من سائر الأدلة الأخرى[1]. وإلاّ، فمن الواضح جدًّا، أن المصلحة المرسلة والاستصلاح - بالبيان الذي سبق - أمر يختلف عن القياس والاستحسان وما ماثلهما؛ إذ أن القياس مبني على وجود النص في الأصل وفي ثبوت الوصف الملائم للحكم فيه وفي الفرع. كما أن مبنى الاستحسان الخروج عن القاعدة بالدليل الخاص[2]، وهذه الخصائص لا ربط لها بالمصلحة المرسلة والاستصلاح، بل هي أمور أجنبية بالكامل عنها[3].

ماهية المصالح المرسلة: النظرية المختارة

تعرضنا إلى تعاريف مختلفة للمصالح المرسلة مع بعض ما يقتضيه المقام فيها، وذكرنا جملةً من التساؤلات التي تصب في توضيح المراد في هذا المجال مع أجوبتها، ومع هذا كله، فإن هناك سؤالًا أساسيًّا في المقام يلعب جوابه دورًا مهمًّا في تصوير حقيقة المصالح المرسلة وماهيتها. ومع أن علماء أهل السنة قد كتبوا آلاف الصفحات في هذا المجال[4]، إلا أن التتبع فيها لا يؤدي إلا إلى القليل القليل حول

---

(١) المصلحة المرسلة - بعناوينها وحقيقتها - لا ترجع إلى القياس وأمثاله. فمثلاً: يعتقد البعض بأن الساسة المعروفين وأصحاب المواقع الرفيعة الحساسة من المسلمين يجب أن لا يتزوجوا من الكتابيات وإن كان ذلك جائزًا لغيرهم خوفًا من تأثيرهن عليهم بما يسيء إلى المصلحة العامة. (راجع: محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٣٨ و٢٣٩).
ومن الواضح، أن ما جاء وإن كان يمكن إثباته عن طريق المصلحة المرسلة، إلا أن الاستدلال الكامل الذي نقلناه لا يتم عن هذا الطريق، بل عن طريق (سد الذرائع).

(٢) سوف نتعرض لتوضيح هذه العناوين في المباحث المستقبلية.

(٣) ما أوردناه في الجواب عن هذا السؤال ناظر إلى ما جاء عن أهل السنة. والجواب الدقيق في ما سيأتي من المختار في المقام.

(٤) وقد لاحظناها بأنفسنا.



بعض خيوط ترتبط بما نحن فيه من سؤال وجواب[1]. في حين أن هذا السؤال وذلك الجواب لا تقتصر علاقتهما بما نحن فيه فقط، بل تتعدى ذلك إلى بحث (مقاصد الشريعة)، و(تمييز ما يصلح مستندًا للاستنباط عن غيره).

وعلى كل حال، فالسؤال هو: ما هو المقصود من (عدم النص المعين) المأخوذ قيدًا في تعريف المصلحة المرسلة؟ فهل المراد به هو النص الدال على الحكم والشريعة، أم الدال على المقاصد والمصالح، أم كلاهما؟

وبعبارة أخرى: لو لم يكن في البين نص دال على الحكم أو على إمضاء الشارع للمصلحة، إلا أنه كان هناك نص في المقاصد ناظر إلى تلك المصلحة أخذ لها بنظر الاعتبار، فهل تكون تلك المصلحة مصلحةً مرسلةً أم لا؟

ولا بد من التقديم في المقام بما يلي:

تقسيم النصوص إلى المبينة للحكم والمبينة للمقاصد

يمكن تقسيم النصوص الدينية (الآيات القرآنية، والروايات الصادرة عن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إلى قسمَين رئيسَين[2]:

القسم الأول: النصوص المبينة للشريعة والمقررات الإلهية (التكليفية أو الوضعية) الصادرة عن الشارع في قالب قضية إنشائية كانت أم خبرية في مقام الإنشاء.

والكثير من الآيات القرآنية، والروايات المروية عن النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأئمة الطاهرين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تقع في هذا القسم.

وحيث أن هذه النصوص هي المستندات التي يعتمدها الفقيه في

(١) راجع: إسماعيل كوكسال، مصدر سابق، الصفحات: ١٣١، ١٦٣ و١٨٢.

(٢) ومحل اهتمامنا في هذا القسم من النصوص هو ما يتعلق بالشريعة بمعنى: الأحكام، دون ما تعلق بها بمعناها الأعم مما لم يكن ناظرًا إلى الأحكام، كما في ما يبين المعاد أو التوحيد من الآيات والروايات مثلًا.



عملية الاستدلال الفقهي، فقد عبر علماء أصول الفقه والفقه عن هذه النصوص بالمستندات، والمدارك، الأدلة، والمصادر.

والصفة الغالبة على نصوص هذا القسم هي أنها - شأنها في ذلك شأن المواد القانونية التي يضعها المقننون في القانون - تتمتع بالوضوح من حيث الدلالة علاوةً طبعًا على أن هذه الدلالة دلالة على الحكم، وهي الصفة غير القابلة للانفصال عن هذه النصوص بمقتضى كونها مبينةً له.

فمن باب المثال لا الحصر: تتعرض الآيتان من قوله تعالى:﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ * وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ (سورة **البقرة**: ٤٢ و٤٣)، إلى خمسة تكاليف: النهي عن إلباس الحق بالباطل، كتمان الحق عن علم، الأمر بالصلاة والزكاة والركوع.

فهاتان الآيتان مستند الفقيه للفتوى بحرمة الموردَين الأولَين ووجوب الموارد الثلاثة الأخيرة.

وبعض التكاليف التي ذكرت في الآيتَين الشريفتَين كالصلاة والزكاة وإن كانت تحتاج إلى البيان الشرعي بالنسبة إلى الحدود والكيفية والشرائط، إلا أن النص دال - في النتيجة - على عمل محدد له بدايته ونهايته المعلومتان المشخصتان بحيث تصبح مصاديق المأمور به - بعد البيان الشرعي - واضحة يمكن أمر المكلف بها وبالإتيان بها.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآية الكريمة: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (سورة **النساء**: ١٧٦).

فقد تعرض المشرع هنا إلى أربعة أحكام من الأحكام الوضعية: إرث الأخت الواحدة من الأخ الذي لا ولد له، إرث الأخ من أخته التي لا ولد لها، إرث الأختَين فصاعدًا من الأخ، إرث الذكر ضعف. فالآية تكون مستندًا للفقيه في الإفتاء بما جاء فيها من الأحكام الأربعة السابقة.

القسم الثاني: الآيات والروايات التي ليست في مقام بيان الشريعة وأحكامها، وإنما تبين المقاصد الكلية لها، أو تبين الحكمة من بعض الأحكام.



ويشكل هذا القسم قضايا خبرية في مجال الإخبار عن مقاصد وعلل الأحكام حتى لو صيغت في قالب قضايا إنشائية، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ (سورة **البقرة**: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (سورة **البقرة**: ٢٧٨)، فإن الآيتَين الكريمتَين لا تبينان حكمًا وتكليفًا خاصَّين، بل الهدف منهما بيان الخطوط العامة للرسالة، أو علة من عللها يجب البحث عن مصاديقها وسبل الوصول إليها في أوامر وبيانات أخرى خاصة، كالأمر بالصلاة، والصيام، والحج.

وبناءً على ما سبق، فإن آيةً كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ (سورة **الحديد**: ٢٥)، تدعو الناس من جهة إلى العدالة العامة التي يمكن تفسيرها بعدة أنحاء مختلفة، وتبين تلك العدالة من جهة أخرى كنتيجة للرسالة لا كبرنامج وقانون وحكم[1]، تعتبر من النصوص المبينة للمقاصد، فلا يصح التمسك بها في عملية الاستنباط.

وأما نص كقوله تعالى:﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (سورة **الأنعام**: ١٥٢)، يبين برنامجًا واضح الخطوط والمعالم من جهة[2]، قد ألقي بصيغة برنامج ودستور من جهة أخرى، فيعتبر من النصوص المبينة للحكم، والتي يمكن الاستناد إليها في عملية الاستنباط.

وبعد هذه المقدمة البسيطة نقول:

التوافق بين نصّ مبين للمقاصد الكلية أو للعلَل والحكم الجزئية للشريعة وبين مصلحة ما، لا يؤدي إلى إخراج هذه المصلحة من ساحة المصالح المرسلة، وإلا لن يبقى أي وجود لمصلحة مرسلة في البين؛ فإن كل واحدة من المصالح تتناغم مع نص معين من النصوص المبينة للمقاصد. الأمر الذي يعني أن كل المصالح ستكون مما على اعتباره نص معين – وإن كان عامًّا – من قبل الشارع، إلا إذا لم يكن مصلحةً من الأساس، فيكون كالربا وشرب المسكر مما توهم فيه المصلحة بينما لا يترتب عليه إلا المنافع المادية.

---

(١) وهذا من علائم النصوص المبينة للمقاصد.

(٢) من الطبيعي أن يكون في كل برنامج وقانون بعض الإبهامات الجزئية وخاصةً في زمان تطبيقها وإجرائها، إلا أن ذلك لا يهدد الشفافية التي يتمتع بها ذلك القانون والبرنامج.



ثم نقول:

المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لم يقم دليل على ردها من قبل الشارع، كما لم يقم نص معين مبين للحكم على تأييدها وإمضائها، وإن قام مثل هذه النصوص في موارد متعددة مشابهة ومناسبة على اعتبار جنس تلك المصلحة إجمالًا، أو قامت النصوص المبينة للمقاصد الكلية على اعتبار ذلك الجنس كمقصد كلي من مقاصد الشريعة.

ومن حيث الأساس - وكما سنذكر في بحث حجية أو عدم حجية المصالح المرسلة كمستند في عملية الاستنباط- فإن المصلحة التي وقعت محلًّا لاعتبار وتأييد الشارع بصورة عامة، كلما كان اعتبارها بعنوان أنها مصلحة كلية نوعية، فإنها ستكون شاملةً لجميع أفرادها ومخرجةً لجميع هذه الأفراد عن ساحة المصالح المرسلة.

وأما إذا كان اعتبارها بعنوان كونها مصلحةً جزئيةً خاصةً موجودةً في أفراد مختلفة، فإن تسرية هذا الاعتبار إلى مورد لا نعلم أنه ممضى أم لا، يعتبر قياسًا لا استصلاحًا أو مصالح مرسلة! وبعبارة أخرى: قياس قائم على أساس المصالح المرسلة والاستصلاح وليس أمرًا مستقلًّا عنه.

وعليه، فالمصلحة المرسلة إنما تتصور في حالة توفرت فيها مصلحة، جنسها مقصد من مقاصد الشريعة، معترف بها على لسان الأدلة المبينة للمقاصد.

الحاشية رقم (١٠)

من الممكن أن يقال: طبقًا للضوابط المعروفة في علم أصول الفقه، المعيار في الحكم والظهور هو عموم أو إطلاق كلامه تعالى أو كلام المعصوم لا خصوصية شأن النزول أو سؤال السائل.

وبعبارة أخرى: معيار ظهور دليل ما هو عمومية وشمول الوارد لا المورد.

وبناءً على ما مضى، فإن القرائن المحيطة بكلامه صَلَّىٰ اللهُ عَلَيهِ وَآلِه لا تصلح مانعًا من التمسك بإطلاقه في عملية استنباط نفي كل حكم مناف لصرف وجود سهولة وسماحة الشريعة!



وفي مقام الجواب نقول:

أولًا: إن البحث والتقصي في المقام يهدينا إلى أن مصطلحَي: (السهلة) و(السمحة) إنما ذكرا إلى جانب مصطلح (الحنيفية)[1]، وكون شريعة ما حنيفيةً إنما هو بموافقتها لشريعة إبراهيم وبعدها عن الضلالة.

وهذه الخصوصية كما تتطلب تشريعًا سهلًا، فإنها تقتضي أحيانًا تكاليف شاقة أيضًا، كما في تشريع الجهاد الذي أشير له في الرواية الثانية. نعم، نفي في هذه الشريعة شدة العزلة، والهروب من الحياة والأسرة والمجتمع وانتخاب الرهبانية.

ثانيًا: المذكور في الأصول وقد استفيد منه في طرح السؤال صحيح، إلا أنه يجب عدم الغفلة عن أن خصوصية المورد وشأن النزول فيه وجهة صدوره ليست أمورًا مخصّصةً أو مقيدةً بل هي مفسرة مبينة؛ فإن الظروف المحيطة بصدور الدليل - وخاصةً إذا كان حديثًا - تكون أحيانًا بحيث تصلح - عرفًا - مانعًا من انعقاد الإطلاق أو العموم، وما نحن فيه من هذا القبيل.

فاستنادًا إلى أي ظهور مقبول عرفًا - وهو المخاطب بالأدلة الشرعية - يمكن الذهاب إلى أن الأحاديث محل البحث تنفي أي حكم يتنافى مع صرف وجود السهولة والسماحة؟!

من الممكن أن يدعى خطأً[2] أن هذا النفي مستفاد من سائر الأدلة الشرعية إلا أنه ليس له نتيجة بالنسبة إلى ما نحن فيه من أدلة ورد فيها تعبيرا: (السهلة) و(السمحة).

نختم البحث بكلام لصاحب **الجواهر**، فقد رد على استدلال المحقق الأردبيلي بالعنوانَين السابقَين في مسألة تعيين القبلة قائلًا:

«وسهولة الملّة وسماحتها لا تقتضى التساهل في أحكامها المستفادة من خطاباتها التي مدار التكليف عليها؛ فإن ذلك في الحقيقة تسامح وتساهل فيها

(١) راجع - بالإضافة إلى المصادر السابقة: محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٢٤ و٢١٠، والجزء ٢، الصفحة ٦٧. و....

(٢) ستتعرض لهذا الادّعاء والدليل عليه في ما سيأتي.

والعياذ بالله لا أنها هي سمحة سهلة...»[1].



الحاشية رقم (١١)

مع الالتفات إلى تأثر تشخيص مصاديق بعض المفاهيم كالعسر والحرج بالأذواق والخلفيات المختلفة، فإنه يجب الرجوع في ذلك إلى رؤية الشارع ومذاقه وإن لم يكن له في موردنا اصطلاح خاص.

وبعبارة أخرى: تشخيص معنى مفهوم ما أمر يختلف عن تشخيص مصاديق ذلك المفهوم، كما أن الاختلاف أو عدمه في أحد المقامَين لا يستلزم وجود ذلك الاختلاف أو عدمه في المقام الآخر.

ومن هنا، فإنه لو فرض اتحاد الشرع والعرف بالنسبة إلى معنى المفهومَين السابقَين، فإن ذلك لا يعني الوفاق بينهما بالنسبة إلى تعيين مصاديق كل واحد من المفهومَين. وإلا لم نر شبيه ذلك بين فردَين من الأفراد!

تشخيص حقيقة (العسر) و(الحرج) بواسطة مراجعة موارد استعمالهما

لا شك في أن أكثر الطرق اطمئنانًا للوصول إلى معنى كلمة ما عند المشرع، هو ملاحظة تطبيقات تلك الكلمة على مصاديقها عند ذلك المشرع، واستعمالات تلك الكلمة على لسانه.

فمثلًا: بالنسبة إلى تشخيص معنى (العسر) و(الحرج) في النصوص الشرعية، تلاحظ الموارد التي طبق فيها المعصوم عليه السلام تلكما الاصطلاحَين، فيعلم حينئذ المعنى المراد منهما عنده، ويتميز عن غيره.

اتحاد أو اختلاف نظر الشارع والعرف واللغة في معنى المصطلحَين

يوجد في هذا المجال نظريتان:

---

(١) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٣٤٦.



النظرية الأولى: ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن مراجعة النصوص والكتب الشرعية التي ذكرت فيها تطبيقات للعسر والحرج على مصاديقهما، تؤدي إلى نوع اختلاف بين نظر الشارع ونظر العرف واللغة في معنى الاصطلاحَين محل الكلام؛ فقد عد الشارع بعض الموارد عسرًا وحرجًا دون أن تكون كذلك عرفًا[١]، كما أن الأمر بالعكس من ذلك في بعض الموارد الأخرى[٢].

ومن الطبيعي، أن الاختلاف في التطبيق والتشخيص - بالبيان الذي سبق - وإن لم يكن بالضرورة دليلًا على الاختلاف في المعنى، إلا أن ملاحظة سعة هذا الاختلاف وتكرره وعدم وجه فني آخر له غير الاختلاف في المعنى، يعين أن يكون ذلك الاختلاف ناشئًا من الفرق في المعنى بين الفريقَين.

يقول بعض الفقهاء في المقام:

«لو كان المراد من (الحرج) في قاعدة (لا حرج) مجرد الضيق في مقابل السعة والسهولة كما هو معنى (الحرج) لغةً وعرفًا، فإن لازم ذلك نفي كل تكليف فيه نوع صعوبة وضيق! والحال أن أكثر التكاليف الشرعية التي لا شك في ثبوتها وفي الكثير من الحالات والأوقات لا تخلو من مشقة.

وهذا الأمر (نفي الحكم الحرجي من جهة ووجود نوع من الحرج في أكثر التكاليف الشرعية)، معناه: أن المعنى اللغوي والعرفي للحرج وإن كان واسعًا شاملًا، إلا أن المراد به في القاعدة السابقة مرتبة خاصة منه. وأما أن هذه المرتبة ما هي؟ وبأي دليل؟ فهما سؤالان شق جوابهما على كثير من الأعاظم !»[٣].

وقد أدى القول بهذه النظرية بالمحدث الخبير الحر العاملي - بعد استعراضه لمجموعة من النصوص الرافعة للحرج في الشريعة - إلى الذهاب إلى إجمال هذه

---

(١) راجع: الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١، أبواب الماء المضاف والمستعمل، الباب ٩، الصفحة ٢١١، الحديث الأول، الصفحة ٢١٢، الحديث ٥.

(٢) من قبيل: الكثير من الأحكام الإسلامية التي في امتثالها عسر وحرج، التي سنشير إلى بعضها في ما سيأتي.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٧٣. راجع أيضًا: محمد تقي الآملي، **كتاب الصلاة**، الصفحتان: ٢٧٨ و٢٧٩.



الأخبار، وعدم إمكان جريانها في غير التكاليف التى هي فوق قدرة المكلف وتحمله، وإلا لزم رفع جميع التكاليف بهذه القاعدة![1].

النظرية الثانية: وأما أصحاب هذه النظرية، فيذهبون إلى عدم اصطلاح خاص للشارع بالنسبة إلى الاصطلاحَين السابقَين، وإنما هو رأى العرف و اللغة ليس إلا.

وطبقًا لهذه النظرية، فإن الإشكال السابق (وجود نوع من العسر والحرج في الكثير من أحكام الشرع) يبرز حينئذ.

وفي مقام الرد على هذا الإشكال فقد طرحت - أو يمكن أن تطرح - الحلول التالية:

١- تضييق المعنى اللغوي والعرفي للحرج وتفسيره بأنه: (أضيق الضيق)[2]، أو(ما لا طاقة لكم به)، أو(ما تعجزون عنه)، أو(الذي لا مدخل له)[3]. فيكون متحدًا حينئذ مع المعنى الشرعي[4]؛ فإن ما سينتفي بدليل الحرج سيقتصر على ما لا طاقة للمكلف به فقط.

والصحيح: أن التفسير المذكور أمر غير مقبول، علاوةً على أنه لا يوجب الوفاق المطلوب، كما لا يرفع الإشكال المطروح أيضًا للأسباب التالية:

أولًا: التفسير المذكور للحرج غير رائج في الكتب اللغوية المعتبرة والاستعمالات العرفية، فحتى ابن الأثير الذي فسره بأنه: (أضيق الضيق) عبر عن ذلك بكلمة: (قيل) الدالة على التضعيف.

---

(١) «أقول: نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به في ما عدا تكليف ما لايطاق، وإلاّ لزم رفع جميع التكاليف»، الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، **الفصول المهمة في أصول الأئمة** عليهم السلام، الجزء ١، الصفحة ٦٢٦.

(٢) «وقيل: الحرج: أضيق الضيق»، ابن الأثير، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٦١.

(٣) «قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ أي: من ضيق، بأن يكلّفكم ما لا طاقة لكم به، وما تعجزون عنه... وفي كلام الشيخ علي بن إبراهيم: الحرج: الذي لا مدخل له، والضيق ما يكون له مدخل الضيق» [؟]، فخر الدين الطريحي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٢٨٨ و٢٨٩.

(٤) ومن الجدير بالذكر، هو أن التفسير المذكور للحرج لا يعلم الهدف من ورائه، وهل أنه كان لأجل إثبات وحدة المعنى بين الشارع والعرف، أم لأجل رفع الإشكال الذي طرحناه في المقام، أم لأجل الأمرَين معًا؟



وأما تفسير الطريحي وعلي بن إبراهيم له بأنه: (ما لا طاقة لكم به)، و(ما تعجزون عنه)، و(الذي لا مدخل له)، فإنه ناظر إلى المعنى الشرعي والقرآني لا اللغوي، على أن هذا التفسير غير صحيح حتى على هذا الصعيد، ومخالف لجملة من الروايات الدالة على عدم تكليف العباد إلا بما دون ما يطيقون[١]. وقد جاء في الروايات أنه تعالى - في تشريعه للفرائض - قد لاحظ أضعف المكلفين[٢].

ثانيًا: وعلى فرض أن (الحرج) قد فسر بالتفسير السابق فوقع الوفاق والاتحاد بين الرأيين، إلا أن ذلك لن يتم في كلمة (العسر)؛ إذ لم يفسر أحد (العسر) بالمشقة الشديدة، بل فسر بأنه ما ليس بيسر. وكما أن هناك نصًّا بنفي الحرج فهناك نص ينفي العسر أيضًا، فإذا كان المراد من (العسر) في هذه النصوص هو معناه العرفي، فإن لازم ذلك هو الإشكال الذي أبرزناه، وهو (نفي نوع التكاليف الشرعية).

٢- تخصيص قاعدة نفي العسر والحرج والقول بحصر اعتبارها في مورد لا نص على التكليف فيه.

وبناءً على ذلك، فإن اصطلاحَي العسر والحرج قد استعملا في النصوص الشرعية في نفس معناهما العرفي، إلا أن حكمهما (نفي الحكم الحرجي) مختص

---

(١) فعن الإمام الصادق عليه السلام: «والله ما يكلّف الله العبادَ إلا دون ما يطيقون، إنما كلّفهم في اليوم والليلة خمسَ صلوات، وكلّفهم في كلِ ألفِ درهمٍ خمسةً وعشرين درهمًا، وكلّفهم في السنة صيامَ ثلاثين يومًا، وكلّفهم حجةً واحدةً وهم يطيقون أكثرَ من ذلك»، محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١، أبواب مقدمة العبادات، باب ١، الصفحة ٢٤، الحديث ٢٧. وراجع أيضًا: المصدر السابق، الجزء ١١، الصفحة ١٩، الحديث الأول. محمد بن حسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٤، الصفحة ٢٠٧ (١٥٤)، الحديث ٩.

وعلى هذا الأساس، فإن معنى (وسع) الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة **البقرة**: ٢٨٦)، هو ما دون الطاقة، وهو ما صرح به بعض اللغويين والمحدثين. راجع: الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، الصفحة ٥٤٠. محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٥، الصفحة ٣٠٥. هذا علاوةً على أن نفي التكليف لما كان أكثر من القدرة والطاقة لا يثبت التكليف إلى حد الطاقة والقدرة.

(٢) «... إن الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوّة، فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحدًا، ثم رغّب أهل القوة على قدر طاقتهم»، محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٢٠، الحديث ٣، والصفحة ١٩، الحديث ٢.



بالموارد التي لم يرد فيها نص يدل على التكليف.

يقول ابن نجيم (العالم الحنفي المشهور) ردًّا على القاضي أبي يوسف القائل بجواز رعي الحيوان في حرم مكة في حالات الحرج:

إن الحرج إنما يعتبر في موضع لا نصّ فيه، وأما في المسألة السابقة، فلا يعتبر الحرج ولا يوجب رفع التكليف![1].

وما يضيق الخناق على ابن نجيم ويوقعه في الحرج، هو أن القاعدة محل الكلام لا تقبل التخصيص في غير موارد وجود مصلحة أكبر من مصلحة المكلف كمصلحة الدين وأركانه! ووجوب رعاية حرمة الحرم وعدم جواز التعرض لزرعه – شأنه شأن غيره من كثير من الأحكام الثابتة بالنص المعتبر– مما يقبل التخصيص، بل إن أدلة نفي العسر والحرج من حيث الأساس حاكمة على هذا النوع من النصوص، فلا قيمة لما ذكره ابن نجيم من: «أن الحرج إنما يعتبر في موضع لا نصّ فيه»[2].

٣– ما يظهر من بعض الكلمات من وصف (الحرج) و(العسر) الرافعَين للتكليف بأنه: (الشديد)[3]، و(العظيم)[4]، و(الذي لا يتحمل عادةً)[5]، أو ما قيل من أن النص على الحكم في مورد ما دليل على عدم الحرج فيه[6] وأن [العرف هو الذي وقع في الخطأ حين التطبيق].

---

(١) راجع: محمد أمين الأفندي (ابن عابدين)، **رسائل ابن عابدين**، الجزء ٢ (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف)، الصفحة ١١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: السيد علي البهبهاني، **الفوائد العلية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٢. الشيخ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، الجزء ٢٢، الصفحة ٧٦. و....

(٤) راجع: الحسن بن المطهر (العلامة الحلي)، **منتهى المطلب**، الجزء ٢، الصفحة ١٤١. محمد بن حسن [فخر المحققين]، **إيضاح الفوائد**، الجزء ٣، الصفحتان: ١٩ و١٣٩. علي بن الحسين [المحقق] الكركي، **جامع المقاصد**، الجزء ٢، الصفحة ٧٠ والجزء ٤، الصفحة ٤٥. زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية**، الجزء ٥، الصفحة ٨١. و....

(٥) راجع: السيد محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، الجزء ١، في أحكام التيمم، الصفحة ٤٧٢. راجع أيضًا الحواشي التي كتبت في المقام.

(٦) «إن النص على تحريم رعي الحشيش دليل على عدم الحرج فيه؛ لأن استثناءه صلى الله عليه وآله الأذخر فقط للحرج دليل على أنه لا حرج في ما عداه»، ابن عابدين، المصدر السابق، الصفحة ١١٨.



إلا أن هذه الطرق وتلك الكلمات - علاوةً على أنها مما يحتاج إلى دليل مفقود في المقام مثلها في ذلك مثل أي ادعاء آخر - لا دلالة فيها على اتحاد نظر الشارع والعرف في ما نحن فيه.

تعرضنا إلى حد الآن إلى نظريتَين في تفسير كلمتَي: (الحرج) و(العسر)، وما لاحظناه في تلكما النظريتَين هو أنهما لم تكونا موفقتَين - على ما تقدم من تقريبهما - في رفع الإشكال المطروح في المقام.

وقبل أن نتعرض إلى بيان ما يرفع الإشكال في ما نحن فيه، نعود لنؤكد على ما أثبتته الكلمات السابقة من ضرورة تفسير الكلمتَين السابقتَين مع الالتفات إلى موارد استعمالهما، والوصول إلى مبنًى واضح في هذا المجال.

ومع كل ما سبق، فإن ملاحظة الكلمات التالية المأخوذة من أكثر الكتب اعتبارًا شاهد على ما ادعيناه قبل قليل:

يقول المحقق السيد محمد كاظم اليزدي في **العروة الوثقى**:

«يسقط وجوب الطلب [الماء للوضوء أو الغسل] إذا خاف على نفسه أو ماله، من لص، أو سبع، أو نحو ذلك،كالتأخّر عن القافلة، وكذا إذا كان فيه حرج ومشقة لا تتحمل»[١].

ثم يذكر بعد أسطر:

«لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب،كما أنّه لو وهبه غيره بلا منّة ولا ذلّة وجب القبول»[٢].

ثم يقول:

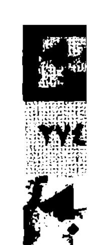
«الثالث[٣]: الخوف من استعماله على نفسه، أو عضو من أعضائه، بتلف، أو عيب، أو حدوث مرض، أو شدّته، أو طول مدّته، أو بطء برئه، أو صعوبة علاجه، أو نحو

---

(١) **العروة الوثقى**، الجزء ١، فصل التيمم، الصفحتان: ٤٧١ و٤٧٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٤٧٢.

(٣) أي: المورد الثالث من موارد العجز عن استعمال الماء.



ذلك ممّا يعسر تحمّله عادةً، بل لو خاف من الشين الذي يكون تحمله شاقًّا تيمّم»[1].

وما يؤاخذ على الكلمات السابقة فيجعلها محلًّا للإشكال والإبهام، هو ذكرها (الحرج) و(المشقة) مطلقتَين بدون أي قيد في العبارة الثانية، وبقيد (لا تتحمل) في العبارة الأولى، وتقييد نفي الحكم بقيد (ممّا يعسر تحمله عادةً) ذيل العبارة الثالثة! إذ بالنتيجة، ما هو المعيار في نفي وجوب الغسل أو الوضوء؟ الحرج والعسر مطلقًا؟ أم غير القابلَين للتحمل؟ أم غير القابلَين للتحمل عادةً؟!

ومن الواضح جدًّا، أن التعابير الثلاثة السابقة تعكس ثلاثة معايير مختلفة واحد منها فقط صحيح شرعًا!

وأما الدفاع بكون المعيار في المقام واحد وغيره يرجع إليه، فهو دفاع بلا دليل لا يرفع أي إشكال في المقام.

وما تعاني منه العبارات السابقة أيضًا بالإضافة إلى ما ذكرناه، هو ما ذكر في العبارة الثانية من انتفاء وجوب القبول بمجرد المنة أو الذلة في القبول، مع أن المقطوع به هو أن تحمل بعض مراتب المنة لا يعتبر حرجًا فضلًا عن أن يكون من الحرج الشديد الذي لا يتحمل. وليس في المقام إلا عمومات أدلة نفي الحرج والعسر.

والظاهر هو أن المشاكل التي تعاني منها العبارات السابقة، كان منشؤها عدم موقف واضح محدد إزاء تفسير كلمتَي: (الحرج) و(العسر).

النظرية المختارة في المقام

والنظرية المختارة في المقام تعتمد على أصل معروف في المجال محل البحث، وهو: أن الأصل والقاعدة الأولية في معاني الكلمات غير المخترعة شرعًا هو التطابق بين الشارع والعرف في المعنى، فمن يذهب إلى الاختلاف فإنه يحتاج إلى دليل على خلاف هذا الأصل.

ولو تتبعنا موارد استعمال الكلمتَين محل البحث لم نجد أي دليل من هذا القبيل، والدليل الوحيد المدعى في المقام هو ما سبق، من وجود بعض الأحكام

---

(١) المصدر السابق.



الشرعية القطعية التي تعتبر مصداقًا للعسر والحرج، وحكم الشارع بالحرج والعسر في بعض الموارد التي لا يعتبرها العرف كذلك، وهذا مما لا يصلح دليلًا على ما نحن فيه.

وتوضيح ذلك: إن نفي الحكم الحرجي والعسير إنما كان بغرض تحقيق مصالح المكلفين، ومن هنا جاء تعبير علماء الفقه والأصول عن أدلة نفي الحرج والضرر وأمثالها بالأدلة الامتنانية، وجاء تعبيرهم عن مفادها بالأحكام الامتنانية[1].

وعلى هذا الأساس، فكلما كانت مصلحة المكلفين في ما فيه نوع من المشقة والحرج، فإن الشارع يشرع لهم أحكامًا تتناسب مع تلك المصلحة في هذه الموارد يكون المعيار فيها تحقيق تلك المصلحة، سواءً أكان ذلك عن عسر وحرج أم لا!

ومن هنا، فإنه يمكن أن يشرع أشق التكاليف كالجهاد في أشق الأوقات كأحرّ أو أبرد فصول السنة؛ من جهة أن الجهاد فيه مصلحة حفظ الدين والدنيا.

وهكذا الأمر – ولكن بمستوى أضعف – بالنسبة إلى الصيام والحج والزكاة وغيرها، والتي فيها نوع من الحرج والضيق، ولكن، حيث أن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد، فإن جعل جميع تلك الأحكام إنما كان لأجل ما فيها من مصالح.

بناءً على ما مضى، فبالنسبة إلى هذه الأحكام لا يمكن إجراء ما كان الهدف من إجرائه مصلحة المكلفين والامتنان عليهم وهو دليل نفي العسر والحرج؛ فإن المفروض هو أن تلك الأحكام مع ما فيها من عسر وحرج فيها مصلحة أيضًا. ومن هنا، فإنه لا يمكن حصول التعارض بين دليل أصل تشريع الجهاد والحج والصيام والصلاة و... وبين أدلة نفي العسر والحرج أبدًا، فأدلة تشريع هذه الأحكام – بدون أي شك وباتفاق فقهاء المذاهب – هي المقدمة في المقام.

---

(١) راجع: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٣٥. محمد كاظم الخراساني، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٩. ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٢ والجزء ٢، الصفحة ١٦٢. محمد علي الكاظمي الخراساني (مقرر)، **فوائد الأصول**، الجزء ١، الصفحة ١٦٤ والجزء ٣، الصفحة ٣٤٦. السيد حسين الطباطبائي البروجردي، **حاشية على كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٦. و...



وبناءً على ما تقدم نقول: إن أدلة نفي العسر والحرج والضرر غير ناظرة إلى ما يلزم من هذه الأمور من حيث طبيعة إجراء الأحكام والتكاليف[1].

والسؤال الذي يبرز هنا، هو: متى تجري أدلة نفي العسر والحرج والضرر إذن؟

والجواب:

قد يتفق أحيانًا أن حكمًا ما يلزم من تطبيقه في زمان أو مكان معين أو من قبل بعض الأفراد عسر وحرج فوق الحد الطبيعي من إجرائه عادة، كالغسل في اليوم البارد جدًّا، والعمل خلافًا للتقية في مواردها، وإجراء الحدود الكاملة بالنسبة إلى المريض.

وفي هذه الحالات تبرز الأدلة المزبورة لتنفي الأحكام التي كانت تجري حتى مع ما كانت تقتضيه طبيعتها من العسر والحرج. وبناءً عليه، فإن أدلة نفي العسر والحرج والضرر، إنما تنظر إلى حالات يكون مستوى هذه الأمور الثلاثة فيها فوق المستوى الطبيعي لها.

وبناءً على هذا، فإن الجهاد والصيام في الصيف، والحج في الحر والبرد مع الظروف السابقة تقتضي نوع مشقة طبيعيًّا لا تنظر له أدلة نفي العسر والحرج والضرر. وأما الجهاد للأعمى والأعرج وكبير السن، والصوم بالنسبة إلى الشيخ والشيخة وذي العطاش، والحج في البرد الشديد الذي يحتمل معه التلف، فهي أحكام تكون المشقة فيها فوق مستواها الطبيعي فتنتفي بأدلة العسر والحرج والضرر.

التحقيق السابق يؤدي بنا إلى النقاط التالية:

١- وجود المشقّة والضرر الطبيعي في الكثير من الأحكام لا يتنافى مع أدلة نفي العسر والحرج والضرر.

٢- ليس للعسر والحرج شرعًا معنًى خاص، بل هي - بلا أي شك - باقية على معناها العرفي واللغوي، نعم، المنفي من هذه الأمور بأدلة نفي العسر والحرج والضرر هو ذلك المستوى الذي يكون فوق المستوى الطبيعي اللازم في حالاته الاعتيادية، وهذا يختلف عما يقال من: أن للشارع معنًى خاصًّا في ما يرتبط بهذه

---

(١) وبهذا يتضح الخدشة في بعض الكلمات التي نقلناها في النظريتَين: الأولى والثانية.



الكلمات. نعم، ما يقال من: «أن العسر والحرج والضرر المنفي هو مرتبة خاصة من هذه الأمور، وهي المرتبة الأعلى من المرتبة الطبيعية لها»، كلام علمي صحيح.

٣- لازم ما ذكرناه في النقطة السابقة (عدم معنى خاص للشارع في المقام) هو أن المرجع في التفسير والتعيين بالنسبة إلى الكلمتَين السابقتَين هو العرف العام، وأما التطبيق على المصاديق فإنه عمل المكلف نفسه، وهو ما يذهب إليه الفقهاء في أجوبتهم المرتبطة بالمقام[١]. كما أن هناك جملةً من الروايات في هذا المقام[٢].

٤- إن الشبهة المعروفة بالنسبة إلى قاعدة (لا ضرر)، وهي المعروفة بشبهة (تخصيص الأكثر)[٣]، إنما ترد في ما لو لم نأخذ التحقيق السابق وما نتج عنه بالحسبان، وأما معه فإنها لا ترد من حيث الأساس.

وتقريب الشبهة، هو أنه لا حكم ضرري في الإسلام طبقًا للقاعدة السابقة، والحال أن الكثير من أحكام الإسلام لا تخلو من الضرر!

وقد أجيب على هذه الشبهة بأجوبة متنوعة[٤]. والذي يبدو هو أن أفضل جواب لهذه الشبهة هو أن نقول بأن الكثير من الموارد التي اعتبرت (تخصيصًا) في المقام، كحكم الجهاد والخمس والزكاة، خارجة (تخصّصًا) من القاعدة بعد ما أوضحنا المراد من العسر والحرج المنفي بها[٥].

وما ذكرناه بالنسبة إلى العسر والحرج جار أيضًا في أدلة وصف الشريعة بالسمحة والسهلة والحنيفية، بتقريب: أن هذه الأدلة ليست ناظرةً من حيث الأساس

---

(١) وقد تعرضنا إلى هاتَين المسألتَين بالتفصيل في كتاب: (**الفقه والعرف**)، الصفحات ٢١٤ إلى ٢٣٠، و الصفحات ٢٥٢ إلى ٢٨٢.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٠، أبواب من يصحّ منه الصّوم، الباب ٢٠، الصفحات ٢١٩ إلى ٢٢٢.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٦٤ و٤٦٥.

(٤) راجع: المصدر السابق، الصفحة ٤٦٥. محمد كاظم الآخوند الخراساني، **الحاشية على فرائد الأصول**، الصفحة ١٦٩. محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥٣٨. محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٥، الصفحة ٤٧٣.

(٥) راجع: البهسودي، مصدر سابق، الصفحات ٥٣٨ إلى ٥٤٠. محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، الجزء ٣، الصفحة ١٦٢.



إلى الأحكام التي تتنافى بطبيعتها مع السماحة والسهولة، فلا تعارض في البين.

فلا يمكن - مثلًا - أن نسقط الخمس مطلقًا أو في بعض الحالات استنادًا إلى تلك الأدلة.

نعم، هذه الأدلة - شأنها شأن أدلة نفي العسر والحرج - تنفي كل حكم كان فيه مشقة وصعوبة فوق ما فيه في حالاته الطبيعية.

والظاهر أن كلام ابن نجيم السابق وغيره من علماء أهل السنة الذين ذكروا أن الحرج إنما يكون معتبرًا في ما إذا لم يكن نص، ناظر إلى النكتة التي أبرزناها قبل قليل إلا أن كلامهم لا يخلو من قصور في البيان.

٥- إن الشارع المقدس لا يكتفي بعدم التكليف بما لم يكن مقدورًا، بل يتعدى ذلك إلى التكليف بما كان أدون من قدرة الإنسان وطاقته، وبما كان دون ذلك الحد من العسر والحرج؛ فإن من الواضح دخول مرحلة العسر والحرج في القدرة إلا أنها لا يكلف اللّه تعالى بها![1].

٦- إن أدلة نفي العسر والحرج وإن كانت من جهة حكومتها على سائر الأدلة، وقوتها عقلًا ونقلًا لا تقبل التخصيص والتقييد إلا في موارد قليلة، إلا أن هناك مجالًا للتخصيص فيها، فلو توقف حفظ الإسلام وأركانه - مثلًا - على مشاركة الجميع بمن فيهم الصم والبكم والعمي - مثلًا - حتى لو كان في ذلك مشقة أكبر من الحد الطبيعي، فإن حكم الجهاد والدفاع عن الإسلام وأركانه سيتقدم على سائر أدلة الأحكام بما فيها أدلة نفي العسر والحرج.

الحاشية رقم (١٢)

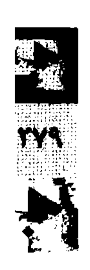
فمن باب المثال: يقول جمع[2] من الفقهاء:

«إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل أو نحوهما أو استيجارهما

---

(١) ومن هنا، نجد أن كلمة (متعسّر) قد ذكرت كثيرًا إلى جانب كلمة (متعذر).

(٢) بل ادعي في المقام (عدم الخلاف) و (الاتفاق). المصدر السابق، الصفحة ٣٢٣.



أو على شراء الماء أو اقتراضه، وجب ولو بأضعاف العوض ما لم يضر بحاله، وأما إذا كان مضرًّا بحاله فلا»[١].

وقد ذكر في مقام تفسير (المضرّ بالحال):

«أي: ما دام لم يكن بذل المال الكثير بإزاء ماء الوضوء حرجيًّا في حقه، كما لو كان متمكنًا من بذل أضعاف قيمة الماء إلا أنه لو بذله لم يتمكن من إعاشة نفسه وعياله فلا يمكنه إدارتهم»![٢].

ومن الواضح، أن الحكم المذكور ليس على طبق ما تقتضيه القاعدة في المقام؛ فإنها تقتضي نفي كل حكم يوجب ضررًا فوق الحد الطبيعي المتعارف له، وشراء الماء وغيره في محل الكلام بأكثر من قيمته المتعارفة ضرر غير متعارف، إلا أن النصّ الخاص في المقام - كمعتبرة صفوان[٣] - حدى بالفقهاء إلى الإفتاء على خلاف القاعدة[٤]. وأما محاولة بعض الفقهاء لجعل الحكم في المقام على طبق القاعدة فهو غير تام.

ومن الجدير بالذكر، أن الإمام عَلَيهِالسَّلَامُ وإن وجه الحكم قائلًا: «إن ما يشتريه

---

(١) راجع: **العروة الوثقى**، الجزء ١، فصل التيمم، الصفحة ٤٧٢، المسألة ١٦ وحواشيها.

(٢) الميـرزا علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شـرح العروة الوثقى**، كتاب الطهـارة، الجزء ٩، الصفحة ٤١٥.

(٣) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٣، باب صفة التيمم، الصفحة ٧٤.

(٤) يذهب السـيد الحكيم إلى أن وجوب شـراء الماء وإجارة أو شـراء الدلو وأمثاله علاوةً على كونه مدلول رواية صفوان وغيرها، فإنه مقتضى أدلة وجوب الغسل أو الوضوء، وإن طرح عموم «لا ضرر» في هذه المسـألة هو معتبرة صفوان وأمثالها ليس إلا. راجع: **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٤، الصفحتان: ٣٢٣ و ٣٢٤.

والإشكال الذي يرد على كلامه هنا، هو أن عموم «لا ضرر» - وهو صريح عبارته هو نفسه في المقام - حاكم على أدلة وجوب الغسل أو الوضوء، وعلى هذا الأساس، فإن وجوب شراء الماء أو إجارة مقدمات تحصيله بأضعاف المتعارف - والذي لا شـك في كونه ضررًا حسـب المعـادلات المادية الملاحظة في بحث «لا ضرر» - ينتفي بدليل «لا ضرر»، ويخرج عن نطاق أدلة وجوب الغسل أو الوضوء.

وعليه، فلا وجه للتمسك بإطلاق هذه الأدلة، بل - كما صرح هو خلال بحثه في المقام - الذي أوجب الشراء ولو بأضعاف القيمة هو رواية صفوان لا غير.

وبهذا يتضح وجه التهافت بين صدر كلامه وذيله!



من الماء شيء كثير»[١]، لكن الواضح هو أن مراد الإمام عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من هذا التوجيه هو إقناع المكلف بقبول الحكم وتطبيقه لا تطبيق القواعد والضوابط العامة على المورد.

الحاشية رقم (١٣)

وننقل هنا نموذجَين من هذا الخلط:

أ - قال بعضهم في مقام الإشكال على (مجمع تشخيص مصلحة النظام) في الجمهورية الإسلامية الإيرانية:

«ما يقره (مجمع تشخيص مصلحة النظام) من قوانين، هل هي قوانين دائمية أم مؤقتة بزمان خاص وبلحاظ الضرورة؟

فإن كانت قوانين دائميةً، فسيكون المجمع مركزًا آخر للتقنين في مقابل مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور.... وإن كانت مؤقتةً ومن باب الضرورة كالضرورة إلى أكل الميتة للحفاظ على النفس من التلف، ففي هذه الحالة يجب تشخيص حدود وزمان ومقدار هذه الضرورة؛ فإن «الضرورات تتقدر بقدرها».

علاوةً على ذلك، ألا يمكن لمجلس صيانة الدستور - على فرض تشكله من الفقهاء الواعين والقانونيين المتبحرين - أن يشخص الضرورة والحكم الضروري المؤقت... كما يمكن لفقهاء وأعضاء مجلس صيانة الدستور أن يشخصوا الأحكام الأولية والثانوية والفرق بينها وموارد كل واحد منها...»[٢].

لا شك في أن تحديد العنوان الفقهي والقانوني لمجمع تشخيص مصلحة النظام، وعلاقته بسائر المؤسسات المقننة ومنها مجلس صيانة الدستور، يعتبر من المواضيع العلمية الحساسة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ومن هنا، فإننا سنولي هذا الموضوع ما يستحقه من اهتمام في ما سيأتي من بحوث هذه الدراسة.

إلا أن ما يمكن ملاحظته - بوضوح - على الكلام السابق - علمًا بأننا لسنا في

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق.

(٢) حسين علي المنتظري، **الحكومة الشعبية والدستور** (بالفارسية)، الصفحة ٣١.



مقام التقييم والرد فعلًا - هو الخلط الواضح بين (المصلحة) و(الاضطرار)! وعمل المجمع يتعلق بالمصلحة لا بالضرورة. وهذا ما جاء في الأصل رقم ١١٢ من دستور الجمهورية الإسلامية بعد مراجعته سنة ١٣٦٨ هـ.ش. حيث يقول:

«يؤسس بأمر من قائد الجمهورية الإسلامية مجمع تشخيص مصلحة النظام، تكون وظيفته تشخيص المصلحة في الموارد التي يعتبر فيها مجلس صيانة الدستور بعض القرارات المصادق عليها من قبل مجلس الشورى خلاف الموازين الشرعية، أو خلاف الدستور، أو لا تلبي هذه القرارات - بالنظر إلى مصلحة النظام - مطالب مجلس الصيانة وأغراضه. بالإضافة إلى الاستشارات في ما يحوّل إلى المجمع من قبل القائد، وسائر الوظائف التي ذكرت في هذا القانون...».

ب - ذكر بعض الفقهاء جوابًا على سؤال: «هل يجوز للحاكم الإسلامي أن يفرض على الناس أمورًا ماليةً غير الخمس والزكاة كالضرائب مثلًا؟»[١]:

«في حالات الضرورة التي لا يمكن رفعها إلا بالضرائب يمكن للحكومة الإسلامية وضع تلك الضرائب، ويلزم رعاية العدالة الدينية في هذا الأمر»[٢].

لا شك في أن المعيار في اعتبار حكم الحاكم الجامع للشرائط - وهو ما يذهب إليه المجيب أيضًا[٣]. هو(المصلحة) لا (الضرورة). وهو ما سوف نشير إليه في الباب الثاني من هذه الدراسة.

الحاشية رقم (١٤)

والبحث المذكور في المتن يؤدي بنا إلى النكات التالية:

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، **الفتاوى الجديدة**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٠، السؤال ٥٨٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ١٩٠ و١٩١.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، **بحوث فقهية هامّة**، الصفحة ٤٨٧.



١- مكونات الاستحسان

ليس (الاستحسان) مشتركًا لفظيًا ولا معنويًا! كما أنه ليس له في الاصطلاح أكثر من معنًى واحد متناسب مع المعنى اللغوي والعرفي له. نعم، المعنى الاصطلاحي في المقام أضيق بكثير من المعنى اللغوي العرفي، الأمر الذي يعتبر رائجًا في هذا المجال.

والمعنى الاصطلاحي للاستحسان، كما أخذ فيه (اعتبار الخير) من قبل القائم بعملية الاستنباط، فقد اعتبر فيه أيضًا عدم دخوله في قاعدة أو دليل عام، الأمر الذي ينبغي أن يكون مستندًا إلى إحساس وذوق وإدراك المستنبط، لا إلى دليل محدد ومعين، وإلا لن يكون استحسانًا بل تمسّكًا بذلك الدليل الخاص في مقابل الدليل والقانون العام الذي لا يختلف عليه فقيهان في الحالات الطبيعية[١].

وعلى هذا الأساس، فإن التعاريف المختلفة التي نقلناها للاستحسان ترجع كلها إلى حقيقة واحدة، إلا أن كل واحد من تلك التعاريف قد لوحظ فيه زاوية من زوايا تلك الحقيقة ومكوناتها فنظر إلى الاستحسان منها حين التعريف.

وقد أخذ في الاستحسان الاصطلاحي عدة أمور من قبل المتكفل بعملية الاستنباط يعتبر كل واحد منها من خصائص الاستحسان ومميزاته، وهي: لحاظ المصلحة، الخروج عن القاعدة، الأخذ بالدليل الأقوى، ظهور دليل في نفس المجتهد لا يمكنه بيانه بصورة دقيقة، اعتبار الشيء حسنًا[٢].

ولو تأملنا في التعاريف السابقة للاستحسان، لرأيناها قد فككت بين هذه الخصائص ولم تلحظها مجموعةً. الأمر الذي أوقعها في مشكلة عدم تمامية التعريف.

---

(١) تعبير: «الحالات الطبيعية» احتراز عن بعض الحالات التي لا يقبل فيها العام التخصيص، أو يلزم من تخصيصه بعض المحاذير.

(٢) بعض الخصائص والمميزات المذكورة، من قبيل: الخروج عن القاعدة وعدم الاستناد إلى نص مشخص واضح، يعتبر من العناصر التي لا تقبل الانفكاك عن الاستحسان الاصطلاحي، كما أن بعضها الآخر، كملاحظة المصلحة وعدم قدرة المتكفل بعملية الاستنباط على بيان دليله في الاستحسان، يعتبر من المميزات الغالبة له. وسيأتي مزيد بيان لذلك قريبًا.



وما أكدنا عليه كميزة من مميزات الاستحسان، وهي عدم استناده إلى دليل خاص واضح بل إلى مثل ذوق وإدراك المستنبط، يمكن أن يعتبر مخالفًا للمثال الذي ذكره الغزالي في ما نقلناه عنه سابقًا، فقد استند في الخروج عن القاعدة إلى قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ لا إلى صرف ذوق المجتهد واعتباره.

كما أنه قد يعد مخالفًا أيضًا لكلمات بعض كتاب أهل السنة ممن يذهب بعض الأحيان إلى أن المستند في اعتبار الاستحسان هو الإجماع معبرًا عن ذلك أحيانًا بقوله: «استحسان الإجماع»[١].

وفي مقام رفع هذا التوهّم نقول:

أولًا: ما ذكرناه من استناد الاستحسان الاصطلاحي إلى ذوق المجتهد وفهمه لا إلى دليل واضح محدد كالنص أو الإجماع، أمر قام عليه البرهان كما لاحظنا وسنلاحظ، فكل ما خالف ذلك ينبغي أن يشكك فيه لا في ما قام عليه البرهان.

لا شك في أن جميع الفقهاء والأصوليين ومن جميع المذاهب متفقون على تخصيص العام بالخاص، فإذا كان الأخذ بالخاص - الذي لازمه القهري هو الخروج عن القاعدة والدليل العام - هو(الاستحسان)، فما وجه مخالفة الإمامية قاطبةً وبعض المذاهب الأخرى للاستحسان؟! ألا يعتبر الشافعية من المخالفين للاستحسان؟ ألم يؤلف الشافعي كتابًا في رد التمسك بالاستحسان أسماه: (**إبطال الاستحسان**)؟! إلا أنه في الوقت نفسه - والإمامية معه - يقبل بتخصيص العام بالخاص[٢] بلا أن يطلق عليه اسم (الاستحسان) أصلًا.

ثانيًا: في المثال الذي ذكرناه عن الغزالي لم يكن الخروج عن القاعدة مستندًا إلى القرآن، وإنما هو مجرد استيناس به واستحسان وذوق في المقام، وإلا فإن صرف

---

(١) قطب مصطفى سانو، مصدر سابق، الصفحة ٥٢. راجع أيضًا: الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٥٠.

(٢) راجع: محمد بن ادريس الشافعي، مصدر سابق، باب ما نزل عامًا فدلّت السنة خاصةً على أنه يراد به الخاص، الصفحة ٢٩. إبراهيم بن علي الشيرازي، مصدر سابق، باب القول في الخصوص، الصفحة ١٠٠. محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، النص الخاص يخصّص اللفظ العام، الصفحة ٢٤٦.



كون المراد من ﴿أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ في الآية الكريمة المذكورة هو (مال الزكاة) ما الدليل فيه على كون المراد من (مال الصدقة) في كلام الآخرين أيضًا ذلك؟!

وأما استناد البعض في اعتبار الاستحسان إلى الإجماع أحيانًا، فهو من باب انعقاد الإجماع في مورد ما على خلاف مقتضى القاعدة أو الدليل الخاص بدون أن يمكن إبراز دليل واضح على انعقاد الإجماع في ذلك المورد غير مطابقته للعرف أو المصلحة أو مقاصد الشريعة مثلًا.

وعليه، فالاستحسان إنما كان قد تحقق من قبل السابقين (المجمعين)، ومن تبعهم إنما مشى على الخطوات نفسها التي مشى عليها أولئك في اعتمادهم على الإجماع، إذ لو اعتبرنا الإجماع دليلًا تعبديًا شأنه شأن النص المعين في الخروج عن القاعدة لما كان استحسان في المقام، ولما اختلف اثنان فيه، فهاهم الشيعة وأعاظمهم قد امتلأت كتبهم بالخروج بالإجماع عن القواعد والأدلة العامة مع مخالفتهم الصريحة الاستحسان[1].

٢- الفرق بين (الاستحسان) و(الاستصلاح) في الاصطلاح

الاستحسان والاستصلاح - الذي يعبر عنه أحيانًا بتعبير: (المصالح المرسلة) و(المصلحة) - اصطلاحان مستقلان عن بعضهما، فالقول بحجية أو عدم حجية أحدهما لا يستلزم ذلك في الآخر، ومن هنا، نرى أنه قد نسب القول بحجيتهما معًا إلى المالكية، بينما نسب عكس ذلك إلى الشافعية، كما نسب القول بحجية الاستحسان دون الاستصلاح إلى الحنفية، وعكس ذلك إلى الحنابلة![2].

وأما الفرق بين (الاستحسان) و(الاستصلاح) في الاصطلاح، فقد قيل فيه:

«إن المصلحة لا يكون في الموضوع دليلٌ سواها، أما الاستحسان فيكون في

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٣٤ و١٩٣. محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٣٧٤. الميرزا جواد التبريزي، **إرشاد الطالب**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥٧. السيد محمد كاظم اليزدي، مصدر سابق، الجزء ٣، كتاب المضاربة، الصفحة ٦٣٩، و....

(٢) راجع: مقدّمة هذه الدراسة.



الموضوع دليل آخر وهو القياس، ولكن يؤدّي الأخذ به إلى تفويت تلك المصلحة فيعدل عن القياس إلى الأخذ بها»[١].

ولو غضضنا النظر عن بعض ما وقع من المسامحات في هذا الكلام[٢]، فإن الإشكال الذي يتوجه له هو عدم إشارته إلى الفرق الجوهري والأساسي والمحوري بين المفهومَين.

والفرق الجوهري والأساسي المحوري بين المفهومَين، هو في قيام الاستصلاح على أساس (وجود وملاحظة مصلحة) ليس على اعتبارها أو ردها نصًّا معينًا محددًا ولو عامًّا، وإن كان جنس تلك المصلحة قد وقع محلًّا لاعتبار الشارع في موارد مشابهةٍ لمورد الاستصلاح[٣].

بينما الاستحسان قائم على أساس (الخروج عن القاعدة باعتبار وذوق المستنبط، الذوق الذي يمكن أن يكون قائمًا على ما كان من قبيل: المصلحة، العرف، ملاحظة مقاصد الشارع الكلية).

وبناءً على ما سبق، فإن أساس الاستحسان الاصطلاحي هو الاستحسان اللغوي (اعتبار الشيء حسنًا)، أعم من أن يكون ذلك قد نشأ من المصلحة أم من أمر آخر[٤]. والتعبير بـ: (استحسان المصلحة) في مقابل التعبير بـ: (استحسان الإجماع)، و(استحسان العرف)، و(استحسان الضرورة) شاهد على الفرق السابق.

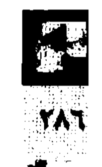
---

(١) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٨. مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحة ١٢٦.

(٢) قيل مثلاً: «الاستحسان هو العدول عن مقتضى القياس»، مع أن الاستحسان هو العدول عن الدليل العام قياسًا كان أم غيره. نعم، لو كان المراد بالقياس في العبارة السابقة هو القاعدة العامة، أعم من أن تكون مستفادةً من القياس أم غيره، لارتفع الإشكال السابق.

(٣) راجع: الحاشية رقم (٩) آخر الباب الأول.

(٤) يمكن طبعًا أن نعتبر ملاحظة المصلحة منشأً للاستحسان في جميع الحالات، وعنصرًا لا يقبل الانفكاك من عناصره. ولكن بمعنى: أن الفقيه قد يعتبر أحيانًا أن الفتوى خلافًا للقاعدة صلاحًا وأقرب إلى الواقع استنادًا إلى دليل ما، كالمصلحة أو العرف أو الاستيناس بدليل ما كما تقدم في مثال الغزالي، فيفتي بتلك الفتوى. وعليه، فإن منشأ الخروج عن القاعدة وإن كان غير المصلحة أحيانًا، إلا أن نفس تلك الفتوى والاستحسان يدور دائمًا مدار المصلحة.



٣- العلاقة بين (الاستحسان) و(إدراك العقل).

ما هو الفرق بين الاستحسان والاستناد إليه في عملية الاستنباط، وإدراك العقل والاستناد إليه في تلك العملية؟

وقد ذكرنا سابقًا وقوع الاستناد إلى الاستحسان في عملية الاستنباط محلًّا للاختلاف، وأما حجية العقل وإدراكه - لا الوهم والخيال! - فهي محل اتفاق الجميع[1]. ومن هنا، فإن بيان الفرق بين الأمرَين المذكورَين يعد واحدًا من البحوث الضرورية في أصول الفقه. ومع ذلك، فإننا لا نرى للاهتمام اللازم في هذا المجال عينًا ولا أثرًا!

وفي مقام الفرق بين الأمرَين السابقَين نقول:

عندما يذكر (العقل) في مصادر وأدلة الاستنباط، فإن المراد به هو القوة المدركة للمصلحة ولزوم تحصيلها (الحسن)، أو للمفسدة ولزوم اجتنابها (القبح)[2].

ومن الواضح جدًّا، أن إدراك القوة المذكورة سند قويم للاستنباط، إلا أن البحث الأساسي والمهم في هذا المجال هو التفكيك بين العقل وإدراكه وبين الوهم والخيال!

واحدة من بين علائم إدراك العقل و(الفطرة) هي كون ذلك الإدراك عامًّا مشتركًا بين الجميع، بينما الوهم والخيال والذوق وسائر قوى العقل ليست كذلك، بل هي مختلفة متفاوتة باختلاف الأشخاص.

وبناءً على التوضيح السابق، فكلما تمسك الفقيه للخروج عن القاعدة والدليل الشرعي النقلي العام بإدراك العقل - بالعلامة التي ذكرناها - فإن ذلك التمسك لا يعتبر من (الاستحسان) الاصطلاحي أبدًا، بل هو من تخصيص الدليل العام بالدليل العقلي المعين الخاصّ.

فمن باب المثال: يعتقد بعض فقهاء الشيعة[3] بأن عموم حديث الرفع:

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٩ و٢٠.

(٢) وقد تعرضنا لجوانب هذه المسألة بالتفصيل في كتابنا: **الفقه والعقل**.

(٣) آية الله حسين الوحيد الخراساني، درس خارج الأصول، ألقي بتاريخ ١٣٧٤/٨/٢ هـ.ش. روح الله الموسوي [الإمام] الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ١، الصفحتان: ١٥٣ و١٥٧.



«رفع... ما لا يعلمون»[١] قد خصص بحكم العقل ومذاق الشرع فلا يشمل الجاهل المقصّر؛ فإن العقل لا يستسيغ أبدًا فكرة أن الشارع بعد أن وضع أحكامًا على أساس المصالح والمفاسد ولحاظ المقاصد الكلية، وأرسل الرسل وأنزل الكتب لأجل إبلاغ تلك الأحكام للمكلفين، ثم أمرهم بتعلمها وامتثالها، ثم يأتي بعد ذلك كله ليجعل غير العالمين جميعهم - القاصر والمقصر منهم - في سعة من تلك الأحكام برفع القلم عنهم فيها! فإن هكذا عمل لا يعتبر إلا عدم اعتناء بالمقاصد، وتساهلًا بالنسبة إلى الأحكام، وتعبيد الطريق للجهل وللجهال! تعالى اللّه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وبناءً على ذلك، فإن مقتضى إدراك العقل هو أن عموم الحديث السابق لا بد وأن يخصص فلا يشمل من كان قاصرًا من المكلفين[٢].

ومن الطبيعي، أن الفقيه كلما كان مستنده في الخروج عن القاعدة هو الذوق والخلفيات والأفهام الشخصية، فإن هذا هو (الاستحسان) وإن كان يعتقد أنه (إدراك العقل) فلا يقبل بإطلاق اسم (الاستحسان) عليه!

ومن الجدير بالذكر، هو أنه قد يقع الاختلاف والشك أحيانًا في اقتضاء العقل وإدراكه، شأنه في ذلك شأن سائر الأدلة المعتبرة في عملية الاستنباط، فكما يقع الاختلاف بين الفقهاء في ما تقتضيه آية أو رواية ما، وكما يقع الاختلاف أيضًا في اعتبار أو عدم اعتبار رواية ما، فكذلك يمكن أن يقع الاختلاف بينهم في مقتضى العقل وإدراكه. الأمر الذي سينعكس على ما سيفتي به الفقيه اعتمادًا على ما يختاره في ذلك المقام.

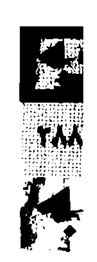
ويمكن أن نمثل لذلك باختلاف الفقهاء بالنسبة إلى تضمين المحسن؛ فقد اعتبر البعض أن مقتضى الإدراك القطعي للعقل هو عدم الضمان، وأما الضمان فهو خلاف ذلك، وأن ادعاء كون ذلك استحسانًا في المقام ليس صحيحًا، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن عدم الضمان استحسان لا نقول به[٣].

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٥، أبواب جهاد النفس، باب ٥٦، الصفحتان: ٣٦٩ و٣٧٠، الحديث ١ و٣. الحاج ميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، الجزء ١٢، أبواب جهاد النفس، باب ٥٦، الصفحات ٢٤ إلى ٢٦، الحديث ١ و٦ و١٠.

(٢) وبتعبير آخر: لا ينعقد لحديث الرفع عموم من الأول.

(٣) الرجاء المقايسة بين قول البعض: «إن حكم العقل بعدم مكافأة الإحسان بالإساءة والتغريم حكم =



ومن الممكن طبعًا أن يفرق بين إدراك العقل القطعي وغيره من التوهم والذوق الشخصي في موارد كثيرة، بما ذكرناه سابقًا من ميزان ومعيار وضابطة في المقام، من عمومية الإدراك لو كان حقيقةً إدراكًا قطعيًّا بخلاف غيره.

٤- بعض الاستعمالات غير الصحيحة للاستحسان

التعقيد الذي يحمله اصطلاح (الاستحسان) صار باعثًا على الخلط في بعض الأحيان بين احتمالات لا مورد لها من الأساس. وقد أشرنا إلى بعض حالات ذلك في المباحث السابقة، ونشير هنا إلى بعض آخر من ذلك:

أ – يعتقد البعض بأن الخلاف في الاستحسان «يكاد ينعدم؛ فبعد استعراض تعاريفه يصل [القائل] إلى أنها ترجع إلى أصول أربعة هي:

الأول: إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلَين. ولا خلاف فيه بين المذاهب.

الثاني: إن الاستحسان هو العمل بما يقتضيه العرف. فيكون حينئذ من صغريات مسألة العرف، وهو لا يكون حجةً إلا إذا امتد إلى عصر المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ وأُقر من قِبَله. وحينئذ يكون من تطبيقات كبرى حجية السنة.

الثالث: الاستحسان الذي يرجع إلى الاستصلاح. ويأخذ حينئذ حكمه.

الرابع: الاستحسان كحالة نفسية لبعض المجتهدين. وحجيته مقصورة على من يدعون القطع، ولا يشكل قاعدةً محددةً وأصلًا كسائر الأصول».

حيث يعتقد هذا البعض بأن التفكيك الذي ذكره سيؤدي إلى رفع أي نزاع وخلاف في مجال الاستحسان[1]. الأمر الذي اتضح ما فيه من خلال ما عرضناه في

= عقلي قطعي، ولا مجال لدعوى كونه من الظنون الاستحسانية غير القابلة لإثبات الحكم أو نفيه». (محمد الفاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، الجزء ١، الصفحة ٢٨٤). وبين قول البعض الآخر: «إن هذا [حكم العقل بقبح ضمان المحسن ومؤاخذته] صرف استحسان، وإثبات الحكم الشرعي أو نفيه عن موضوعه لا يجوز بالظنون الاستحسانية». (محمد حسن البجنوردي، مصدر سابق)، الجزء ٤، الصفحة ١٣.

ويمكن الدفاع هنا عن النظرية الأولى، بأن المقام وأمثاله لو كان من باب الاستحسان، فهل يبقى مصداق للإدراك القطعي للعقل العملي للحسن أو القبح؟!

(١) الأمين العام للمجمع العالمي لأهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، في المقدمة التي قدم بها كتاب: **(الأصول** =



المقام؛ فإن الكلام السابق مبني على أساس أن للاستحسان أربعة تعاريف مستقلة يختص كل منها بحكم خاص، والحال أنها كلها ناظرة إلى حقيقة واحدة أخذ كل واحد من التعاريف السابقة زاوية منها ليعرفها من خلال تلك الزاوية.

ب - يذهب العلامة الحلّي إلى عدم اعتبار الكفاءة في الزواج حيث يقول: «الكفاءة في النساء للرجال غير معتبرة عندنا، وبه قال أبو حنيفة... واعتبرها أبو يوسف ومحمد استحسانًا؛ لأن المتعارف من المطلق إنما هو الإذن بتزويج الكفاءة...»[1].

ومن الواضح بمقتضى المقام، أن نظر العلامة في هذه العبارة إنما هو إلى الاستحسان الاصطلاحي، فيرد عليه حينئذ أن حمل المطلق على فرد أو أفراد متعارفة وانصرافه عن غير ذلك وإن كان لا يخلو من إعمال نوع من الذوق الشخصي، إلا أن ذلك لا يعني أبدًا الاستحسان الاصطلاحي، بل هو استظهار من الدليل معتبر عند الجميع لو كان مستندًا إلى فهم وعرف المخاطبين بذلك الدليل ولم يدّع أحد أنه (استحسان).

الحاشية رقم (١٥)

نتناول المسألة محل البحث طي المباحث التالية:

١- ماهية القياس منصوص العلة و حجيته

للقياس الاصطلاحي[2] تقسيمات متعددة[3]، أحدها: تقسيمه إلى: (مستنبط العلة)

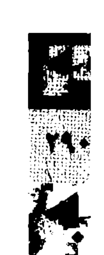
= **العامة للفقه المقارَن)** للسيد الحكيم، الصفحة ٩. راجع أيضًا: الشيخ علي كاشف الغطاء، **مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني**، الصفحة ١٠٩.

ولا تختص هذه الرؤية للاستحسان بالشيعة الإمامية، بل تتعداهم لتشمل أهل السنة أيضا. راجع مثلًا: **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ٢، الصفحات ٣٠٥ إلى ٣٠٦. **الإحكام في أصول الأحكام**، ابن حزم الظاهري، الباب الخامس والثلاثون: في إبطال الاستحسان والاستنباط والرأي. محمد الغزالي، **المستصفى**، تحت عنوان: الأصل الثالث من الأصول الموهومة: الاستحسان. وغيرهم. (المترجم).

(١) تذكرة الفقهاء، الجزء ٢، الصفحة ٦٠٦.

(٢) المقصود هو القياس المصطلح بمعناه الأخص.

(٣) راجع: أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحات ١٠٣ إلى ١٤٤.



و(منصوص العلّة).

والمقصود من القياس مستنبط العلة[١] هو القياس الذي لا يذكر فيه علة ومناط الحكم في النصّ المثبت لحكم الأصل (المقيس عليه)، وإنما يستنبط الفقيه ذلك اعتمادًا – في الغالب – على رأيه ونظره، فيراه متحققًا في الفرع (المقيس) فيقيسه على الأصل ليحكم باتّحاد الاثنَين من حيث الحكم الشرعي.

فمثلًا: يستنبط – من خلال السبر والتقسيم واعتمادًا على رأيه وفهمه – علة عدم جواز القضاء الوارد في قوله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «مَنِ ابْتُلِي بالقضاء فلا يقْضِينّ وهو غضبان»، فيرى أنها متحققة في كل حالة من حالات تشتت حواس القاضي والحاكم، فيحكم بعدم جواز القضاء في تلك الحالات أيضًا.

وهذا النوع من القياس معتبر عند جميع الفرق والمذاهب الإسلامية في ما إذا كان هناك قطع بالمناط من قبل المستنبط[٢]، فيكون حجةً في استنباط الحكم منه والإفتاء على طبقه، وأما في غير هذه الحالة فقد كان دائمًا محل بحث وأخذ ورد، فذهب الإمامية والظاهرية وجمع من علماء الحنفية والمالكية بالإضافة إلى ابن حنبل إلى عدم حجيته، وخالف الباقون في ذلك[٣].

وأما القسم الثاني من القياس وهو(قياس منصوص العلّة)، فهو في الموارد التي يذكر (ينص) فيها علة حكم من الأحكام، فيسري الفقيه ذلك الحكم إلى غير المورد (المقيس عليه) مما يرى فيه (المقيس) تحقق العلة المنصوصة.

فمن باب المثال: نهي عن بيع التمر الرطب باليابس من جهة أن الرطب ينقص وزنه إذا يبس[٤]، والحال أنه قد اعتبر في بيع المتجانسَين اتحاد الوزن.

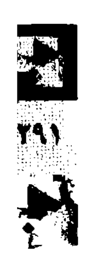
---

(١) تستعمل كلمة (القياس) بدون قيد خاص في هذا المعنى عادةً.

(٢) وقع بحث كثير في إمكان وعدم إمكان حصول هذا القطع من جهة، وفي مقداره على فرض حصوله من جهة أخرى، واتخاذ موقف في المقام يؤثر كثيرًا على موقفه من موارد أخرى كثيرة. راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٢١ إلى ١٤٥.

(٣) راجع: علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٦٧ و٢٦٨. أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحة ١٤٥.

(٤) في **دعائم الإسلام**: عن أمير المؤمنين عَلَيْهِالسَّلَامُ: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع =



وفي رواية أخرى يحكم الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بوجوب دفع الدية من مال القاتل في حالة فرار قاتل المسلم، وإلا فمن قرابته، وإلا فمن الإمام معللًا بأن دم المسلم لا يذهب هدرًا[1].

فإذا استند الفقيه إلى العلل المذكورة في الدليل كما مضى معنا في الحالتَين السابقتَين فقاس غيرهما عليهما، فإن مثل هذا القياس هو ما يقال عنه: (القياس منصوص العلّة).

وقد وقع الخلاف في حقيقة هذا النوع من القياس، فبينما ذهب البعض إلى كونه قياسًا حقيقةً[2]، ذهب آخرون إلى كون إطلاق هذا الاسم عليه مجرد مسامحة لا أكثر، وأما حقيقته فهي الأخذ بظاهر الدليل ليس إلا![3].

وكما وقع البحث في حقيقة هذا النوع من القياس، فقد وقع البحث أيضًا في إمكان التمسك به دليلًا في عملية الاستنباط، فبينما يصر بعض فقهاء الإمامية على عدم كونه حجةً في ذلك[4]، يذهب كثيرون إلى حجيته وعدم دخوله في ما ذم من القياس على لسان المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[5]، كما ادعى بعض منهم أن النزاع في

= التمر بالرطب، من أجل أن الرطب ينقص من كيله إذا يبس». **عوالي اللئالي**: عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص إذا جفّ؟» فقالوا: نعم، فقال: «لا إذن». الحاج ميرزا حسين النوري، مصدر سابق، الجزء ١٣، أبواب الربا، الباب ٣١، الصفحتان: ٣٤١ و٣٤٢، الحديث ١ و٢.

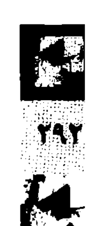
(١) عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رجل قتل رجلاً متعمدًا ثمّ هرب القاتل فلم يقدر عليه؟ قال: «إن كان له مال أُخذت الدية من ماله، وإلّا فمن الأقرب فالأقرب، فإن لم يكن له قرابة أدّاه الإمام، فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم». محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ٢٩، أبواب العاقلة، الباب ٤، الصفحة ٣٩٥، الحديث ١.

(٢) راجع: السيد المرتضى (علم الهدى)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٨٤.

(٣) راجع: الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٦٣ إلى ٦٥. الشيخ علي كاشف الغطاء، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ١٠١ و١٠٢. محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، الجزء ٢، الصفحتان: ٢٠١ و٢٠٢.

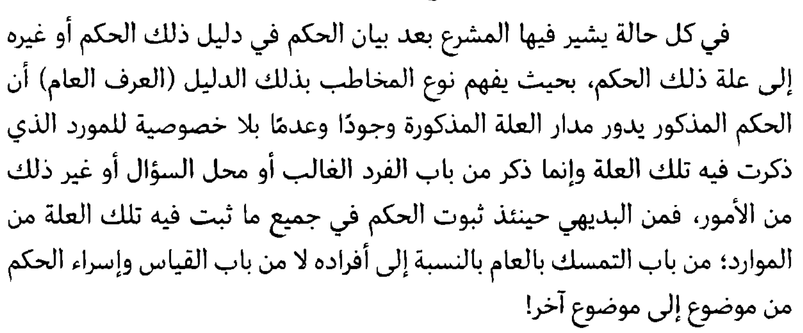
(٤) السيد المرتضى (علم الهدى) في (**الذريعة إلى أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٦٨٤). ويذهب السيد المرتضى في المقام إلى التفصيل في حجية هذا القياس لا يختلف كثيرًا عن رده من الأساس (المصدر السابق، الصفحة ٦٨٥). ويمكن مراجعة كلماته للمزيد من التفاصيل.

(٥) راجع: المصادر المذكورة في الحاشيتَين السابقتَين.



المقام مما ليس له أساس وإنما هو رأي واحد في المقام![1].

والبحث في حجية هذا النوع من القياس وإن كان خارجًا عن محور ما نحن فيه، إلا أنه من جهة ارتباطه بحقيقة هذا النوع، فلا بد من بحث مختصر في المقام فنقول:



في كل حالة يشير فيها المشرع بعد بيان الحكم في دليل ذلك الحكم أو غيره إلى علة ذلك الحكم، بحيث يفهم نوع المخاطب بذلك الدليل (العرف العام) أن الحكم المذكور يدور مدار العلة المذكورة وجودًا وعدمًا بلا خصوصية للمورد الذي ذكرت فيه تلك العلة وإنما ذكر من باب الفرد الغالب أو محل السؤال أو غير ذلك من الأمور، فمن البديهي حينئذ ثبوت الحكم في جميع ما ثبت فيه تلك العلة من الموارد؛ من باب التمسك بالعام بالنسبة إلى أفراده لا من باب القياس وإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر!

فمن باب المثال: ما ذكرناه في المثال الأول السابق من دية القتل من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إن كان له مال أخذت الدية من ماله، وإلّا فمن الأقرب فالأقرب، فإن لم يكن له قرابة أدّاه الإمام»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد ذلك: «فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم». من الطبيعي أن يكون المفهوم عرفًا من هذا الكلام هو سن قانون عام في الإسلام هو عدم بطلان دم المسلم.

وهذا الفهم العرفي، بعد كونه عامًّا، حجة معتبرة في الاستنباط بعد اتفاق الجميع على مرجعية هذا العرف في فهم وتفسير الأدلة الواردة في المقام وغيره[2].

---

(١) يقول العلامة الحلي بعد عرض الطائفتَين المتنازعتَين: «والتحقيق في هذا الباب أن يقال: النزاع هنا لفظي؛ لأنّ المانع إنما منع من التّعدية به لأن قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكرًا» محتمل لأن يكون في تقدير التّعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعم، وأن يكون في تقدير التّعليل بمطلق الإسكار فيعمّ. والمثبت يسلّم أنّ التّعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غير عام، وأنّ التّعليل بالمطلق يعم. فظهر أنهم متّفقون على ذلك، نعم، النزاع وقع في أن قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكرًا» هل هو بمنزلة علّة التحريم للإسكار أم لا؟ فيجب أن يجعل البحث في هذا لا في أن النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فإن ذلك متفق عليه». **نهاية الأصول**، المبحث الرابع، الصفحة ٢، نقلًا عن الحسن بن زين الدين، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٥. وقد أورد على العلامة في رأيه هذا من قبل صاحب **المعالم** وصاحب **الحدائق**. راجع: **المعالم**، الصفحتان: ٢٢٥ و٢٢٦. **الحدائق الناضرة**، الجزء ١، الصفحتان: ٦٤ و٦٥.

(٢) وقد تعرضنا بالتفصيل لهذه المسألة في كتابنا: **الفقه والعرف**، الصفحات ٢٣١ إلى ٢٥٢.



فإذا استند الفقيه إلى هذه الرواية في موارد أخرى تحققت فيها العلة – كما في حالة القتل الخطأ وشبه العمد، أو في حالة عجز القاتل عن الدفع بلا أن يفر، أو في حالة موته بسبب الازدحام أو شبه ذلك من الحالات – فأفتى بمسؤولية الإمام في مثل هذه الحالات ولزوم دفع الدية من بيت المال[١]، فإن ذلك لا يعتبر قياسًا أصلاً بل تطبيقًا للعموم المستفاد من الدليل على موارده، كما لو كان الشارع قد قال من الأول: «لا يبطل دم امرئ مسلم» فيفتي الفقيه على طبق هذا العام.

نعم، الفقيه من خلال تطبيقه للعام على أفراده يستعمل القياس أيضًا، إلا أنه نوع آخر من القياس لا علاقة له بالقياس الأصولي والفقهي ذي الماهية المنطقية والاستعمال الاستقلالي، بل هو قياس منطقي اقتراني[٢] أو استثنائي[٣] لا بد من حضوره ومرجعيته في جميع الاستدلالات الصحيحة التامة.

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أن الفقيه في تطبيقه للقانون العام على موارده لا بد وأن يستند إلى ظهور الدليل الذي يرجع فيه أيضًا إلى العرف العام، ومن هنا، فإنه لا حاجة في المقام لا إلى قطع المجتهد ولا إلى صراحة الدليل، بل يكفي فهم العرف العام دوران الحكم مدار العلة وإن كان ذلك على أساس الظن والظهور لا القطع والصراحة.

وبما ذكرنا يتضح الخدشة في ما أورد في المقام من إشكال من قبل بعض المخالفين، من احتمال اختصاص العلة بالمورد وعدم شمولها لغيره[٤]؛ إذ يخدش في ذلك بكون مفروض المسألة إنما هو بعد أن حكم العرف بحكمه وبفهمه وانتهى الأمر.

---

(١) التعبير ببيت المال من جهة أن الإمام عليه السلام لا يعطي الدية من ماله الخاص بل من بيت المال. راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحتان: ١١٦ و١١٧، المسألة ١١٩؛ الصفحة ١٢٦، المسألة ١٣١، والصفحة ٤١٨، المسألة ٣٩٤. و....

(٢) قيل مثلاً: «الرطب ينقص من كيله إذا يبس، وكل ما ينقص إذا يبس فلا يجوز بيعه بمثله، فالرطب لا يجوز بيعه بمثله، كالتمر». (الشكل الأول من القياس الاقتراني).

(٣) يقال مثلاً: عدم دفع الدية من بيت المال موجب لبطلان دم المسلم، وبطلان دم المسلم لا يرضى به الشارع، فعدم دفع الدية من بيت المال لا يرضى به. (قياس استثنائي واستنتاج على أساس رفع المقدم برفع التالي).

(٤) السيد مرتضى علم الهدى، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٨٤. السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء ١، الصفحتان: ٤٨٩ و٤٩٩.

وبهذا يتبين أن التعدي في الحكم إلى الموارد غير المذكورة على لسان الدليل ليس قياسًا، وإنما هو تمسك بظهور الدليل، كما أن حجية ذلك التعدي لا ينبغي أن تكون - بعد التوجه إلى ذلك - محلًّا للشك أبدًا.

نعم، لو لم يكن هكذا ظهور عرفي عام، ولم يتحقق كبرى كلية بالشكل الذي طرحناه قبل قليل، فإن ذلك التعدي سيكون قياسًا حينئذ، فما لم يصل إلى حد اليقين فالإمامية على عدم حجيته، ولو وصل فهو حجة للقاطع لا غير. قيل في هذا المجال:

«في الآية الشريفة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (**المائدة**:٩٠) حكم بحرمة الخمر، وفي الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾(**المائدة**:٩١) أشير إلى علة ذلك الحكم وهو السكر باتفاق جميع المفكرين الإسلاميين، وبناءً على ذلك، فإن الموارد الأخرى التي تثبت فيها تلك العلة كما في (النبيذ) - مثلًا - تثبت الحرمة أيضًا»[(١)].

والظاهر أن لا سبيل لمسايرة الكلام السابق؛ إذ يرد عليه:

أولًا: إنه لم يقتصر في الآية الأولى على ذكر حكم الخمر، بل تكلمت الآية الشريفة عن وجه ذلك والعلة فيه وهو كونه رجسًا من عمل الشيطان.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآية الثانية؛ فإن الوارد فيها علة للحكم لم يكن الإسكار وذهاب العقل، بل إيجاد العداوة والبغضاء والصد عن ذكره تعالى وعن الصلاة، والسكر وإن كان أحيانًا منشأً للعداوة والبغضاء والصد، إلا أنه ليس عين تلك الأمور كما هو واضح.

ثانيًا: ما سنذكره في ما سيأتي من المباحث، من أنه يتعين على المشرع أن يبين حكمه - عامًّا كان أم خاصًّا - بشكل واضح لا لبس فيه، بحيث يكون محددًا مشخصًا بالنسبة إلى المخاطب، كما هو الحال في ما مضى معنا من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإنه لا

---

(١) أحمد مير خليلي، مصدر سابق، الصفحتان: ١٣٢ و١٣٣.



يبطل دم امرئ مسلم»، فإذا لم يكن الأمر كذلك كما في أمور من قبيل: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾، أو ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾، فإن هذه الأمور أشبه بالحكمة من وراء الحكم منها بالعلة والموضوع الواقعي[١].

يتعرض المحقق النائيني خلال واحد من بحوثه القيمة المرتبطة بالمقام إلى كيفية التمييز بين حكمة الحكم وعلته حيث يقول:

«ومن علائم كون العلّة واسطةً في العروض أن تكون مما يحسن إلقاؤه إلى المخاطب،كحرمة المسكر التي هي علة لحرمة الخمر، لا مما لايحسن ذلك فيه كالنهي عن الفحشاء والمنكر؛ حيث لا يصح إيجابه على المكلف لكونه مما يعلم به، فهذا داخل في مناطات الأحكام التي جعلت الأحكام لأجلها، ولا ربط له بالعلة المنصوصة التي يصح التمسك بها في غير موردها»[٢].

وحاصل ما ذكرناه في هذه النقطة: إن القياس منصوص العلة بصيغته المعروفة[٣] ليس قياسًا حقيقةً، وإنما هو أخذ بالظهور وتطبيق للعام على فرد غير مذكور في الدليل، ومن هنا، فإنه لا ينبغي التشكيك في حجيته.

٢- الفرق بين النزعة القياسية والنزعة التقعيدية في الاجتهاد

جولة في الكتب الفقهية تؤدي بنا إلى أن الفقهاء لا يتعاطون بنمط واحد مع اصطياد القاعدة من النصوص الجزئية المتناثرة من جهة، ومع التعامل مع القواعد الفقهية المسلمة من جهة أخرى.

فبينما نرى الكثير منهم متفانيًا إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى الأمر الأول[٤] من ناحية الورود في موارد جزئية، نرى أنهم يضربون القاعدة المسلمة عرض الحائط بكل سهولة وبلا أي تكلف في حالة حضور المخصص المعتبر.

---

(١) راجع **علل الشرائع** في المقام.

(٢) محمد تقي الآملي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣١٣.

(٣) المقصود من (الصيغة المعروفة) هو أن يذكر حكم لموضوع معين في الدليل ويبين معه ما يظهر منه عرفًا أنه علة لذلك الحكم.

(٤) وهو المعروف عند الإمامية.



كما أننا نرى مجموعةً أخرى في حال أنها تصل إلى القاعدة والضوابط الشرعية العامة بشكل أقل مؤونةً وأسرع حركةً[1]- كما يعبر عنهم أحدهم بقوله: «الفقيه هو من لديه القدرة على استنباط الكليات من الجزئيات»! - نرى أن هذه المجموعة أكثر تشددًا في طرح القاعدة لدليل خاص إلا في موارد استثنائية محصورة![2].

والباعث على طرح هذه المسألة على بساط البحث في المقام هو أنه قد يحكم للوهلة الأولى على طريقة المجموعة الثانية - سواءً اعتبرناها صحيحةً أم لا[3]- أنها قياس فيتعامل معها على هذا الأساس، والحال أن هذه المجموعة وإن قايست بين المنصوص وغير المنصوص من الموارد فحكمت باتحاد الحكم في الجميع، إلا أن ذلك لم يكن بعنوان القياس وإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر مشابه له، وإنما كان من باب اصطياد واستظهار قاعدة عامة من نصوص متفرّقة وانطباق تلك القاعدة على مصاديقها.

---

(١) يقول المحقق البحراني في المقام:
«إن أكثر القواعد الشرعية إنما تحصل من ضمّ الجزئيات بعضها إلى بعض، مثل القواعد النحوية الحاصلة من تتبع الجزئيات». **الحدائق الناضرة**، الجزء ١٢، الصفحة ٣٢. وراجع أيضًا: الجزء ١، الصفحة ٥٠٣ والجزء ٥، الصفحة ٣٧٣.

(٢) يعتبر هذا البحث واحدًا من البحوث الفاخرة في أصول الفقه وفلسفته. ومما عهد به سابق العلماء للاحقهم. وتظهر ثمرة هذا البحث في عدة موارد، منها: تخصيص عمومات الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد، الوصول إلى إجماع في مسائل قد لا توجد بعنوانها في الكتب الفقهية. وقد اتضح بما قدمناه في هذا المجال أن التردد في مسألة التخصيص السابقة في غير محله. راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الجزء ٤٢، الصفحتان: ١٧١ و١٧٩. المولى أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، الجزء ١٤، الصفحتان: ٥ و١٠. محمد بن إدريس الحلي، **السرائر**، الجزء ١، الصفحة ٥٠٨.

(٣) ونحن وإن كنا لا نلتقي مع المَجموعة الأولى في التساهل في عملية اصطياد القاعدة والحكم العام من نصوص خاصة متفرّقة بعد اعتقادنا بأن من وظائف المشرع بالإضافة إلى بيانه للقوانين - التي يفترض أنها عالمية باقية - أن يبينها بصيغة عامة وعلى شكل قواعد بقدر الإمكان، كما نعتقد بأن هناك جملةً من الشرائط اللازم توفرها للوصول إلى القواعد عن طريق الأحكام الخاصة الجزئية، على الرغم من كل ذلك، فإننا - من ناحية أخرى - لا نقول بقابلية العمومات والقواعد المسلّمة على نحو الإطلاق، بل يختلف الأمر من حالة لأخرى.
وهاتان الرؤيتان تعرضنا لهما بالتفصيل في بعض كتاباتنا التي نسأل الباري أن يوفقنا في إتمامها ونشرها، إنه سميع مجيب.



كما أن عدم الأخذ بالنصوص الخاصة المخالفة للقاعدة عند هؤلاء لم يكن من باب عدم التوجه إلى تلك النصوص والنزعة القياسية أو الاستحسانية عندهم، وإنما هو من باب ما اعتمدوه مبنًى في حالات تعارض القواعد العامة مع الدليل الخاص لا سيما إذا كان خبر آحاد من تقديم القاعدة عليه.

والكلام نفسه يجري بالنسبة إلى تعاطي الفقهاء مع مسألة مقاصد الشريعة وأهداف الشارع الكلية، فبينما نرى الكثير منهم لا يقبل بأي مجال لها في عملية الاستنباط مكتفيًا بالعمل بالنصوص المبينة للحكم وتاركًا ما كان مبينًا للمقاصد منها، نرى جمعًا آخر منهم يخالف ذلك فاتحًا الباب على مصراعيه لما يبين المقاصد من النصوص وجاعلًا ذلك مقياسا لصحة النوع الآخر من النصوص وهو ما يبين الأحكام منها. الأمر الذي قد يسبب الحكم على هذا النمط بالنزعة القياسية نتيجةً لرده جملةً من النصوص المعارضة للمقاصد[١].

ومن الممكن أن يكون من اتهم بالنزعة القياسية من فقهاء ورواة من الإمامية من قبيل: ابن الجنيد، والفضل بن شاذان، وجميل بن دراج، ويونس بن عبد الرحمان، من أصحاب النزعة التقعيدية والمقاصدية ليس إلا. إلا أنهم اتهموا بذلك نتيجةً لما ذكرناه قبل قليل![٢].

---

(١) راجع مقالتنا: «الفقه ومقاصد الشريعة»، فصلية **فقه أهل البيت** عليهم السلام (بالفارسية)، العدد ٤١، ربيع ١٣٨٤ هـ.ش. كما سيأتي مجمل لهذا البحث في هذه الدراسة.

(٢) قال البعض في هذا المجال:

«من المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشددة في قبول الحديث، التي تلتزم بنظرية النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحية فيه للكتاب والسنة، في مقابل مدرسة المحدثين التي تعتقد بقطعية صدور أكثر الأحاديث دون مقارنتها مع الأصول الإسلامية، ومما يؤيد ما ذكرناه، نسبة العمل بالقياس لأعاظم الإمامية كما في **رجال السيد بحر العلوم** (الجزء ٣، الصفحة ٢١٥)، قال: «فقد ذكر السيد المرتضى في رسالة له في **أخبار الآحاد**: أنه قد كان في رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان و يونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين». وقال في **كشف القناع** (الصفحة ٨٣): «وحكى - الصدوق - في مواضع متفرقة عن جماعة من أساطينهم العمل بالقياس، وفيهم من الاوائل مثل زرارة بن أعين وجميل بن دراج وعبد الله بن بكير». ولا يتصور في حق هؤلاء الأعاظم العمل بالقياس الفقهي، مما يشير إلى أن المقصود بالقياس هو التشدّد في قبول الحديث بالعمل بنظرية النقد الداخلي». السيد منير السيد عدنان القطيفي، **الرافد في علم الأصول** (تقريرًا لأبحاث السيد السيستاني الأصولية)، الصفحة ١٢.



وهذا الاحتمال لو سلم أنه ضعيف في مورد ابن الجنيد[1] فإنه ليس كذلك بالنسبة إلى الآخرين.

فمن باب المثال: يسأل يونس بن عبد الرحمن:

«يا أبا محمد! ما اشدّك في الحديث وأشدّ إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟!»، فيجيب بقوله:

«حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: «لا تقبلوا علينا حديثًا إلا ما وافق الكتاب والسنّة وتجدون معه شاهدًا من أحاديث أصحابنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربّنا وسنّة نبينا»[2].

وما نلاحظه في هذا الحديث، هو أن الرجل قد جعل المناط في رد أو قبول الأحاديث المتفرقة هو في مخالفتها أو موافقتها للقواعد العامة الكلية المستفادة من القرآن والسنة القطعية للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فإن من الواضح أن يونس بن عبد الرحمن لم يؤاخذ في السؤال بسبب رده للأحاديث المخالفة بصورة واضحة سافرة للقرآن والسنة.

وعلى كل حال، فإنه يجب التفكيك بين النزعتَين السابقتَين.

---

(١) الظاهر من تأليف **نقض رسالة الجنيدي إلى أهل مصر والنقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي** من قبل الشيخ المفيد في رد مذهب أستاذه (ابن الجنيد) الفقهي، هو الرد على أستاذه في هذا المجال؛ من جهة أنه على تبحره في مدارك ومصادر الاستنباط، وسعة نظره بالنسبة إلى دخالة العقل وتأثيره في الاستنباط، لم يأل جهدًا في الرد على أستاذه المحدث الشيخ الصدوق، بحيث ألف كتاب: (**تصحيح الاعتقاد**) في هذا المجال. وعليه، فإنه لن يصرف الجهد في كتابة الكتب لمجرد رد ميل ابن الجنيد إلى التقعيد والمقاصد. راجع للمزيد من التفاصيل: السيد محمد المهدي بحر العلوم، **رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)**، الجزء ٣، الصفحة ٢١٤. الشيخ علي بناه الاشتهاردي، **مجموعة فتاوى ابن الجنيد**، الصفحات ١٢ إلى ١٤. أبو القاسم الكرجي، مصدر سابق، الصفحات: ١٤٤ و١٤٥ و٢٤٤.

(٢) راجع: جعفر الشاخوري البحراني، **أية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله وحركية العقل الاجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية**، الصفحتان: ٥٣ و٥٤، نقلًا عن هاشم معروف الحسني، **المبادئ العامة للفقه الجعفري**، الصفحة ١١٣.



٣- الفرق بين القياس والاستصلاح والاستحسان

مضى أن القياس بمفهومه الواسع عند بعض أهل السنة شامل للاستصلاح والاستحسان أيضًا، وأن النسبة بينه وبين هذين المفهومَين من حيث المصداق[١] هي نسبة الأعم إلى الأخص.

وأما النسبة بين مفهوم القياس بمعناه الأخص المعروف وبين المفهومَين الآخرَين فهي نسبة التباين، النسبة عينها الثابتة بين الطرفَين من حيث المصداق أيضًا.

والتباين محل الكلام وإن صار واضحًا من خلال ما تعرضنا له في المقام، إلا أنه بغية تركيز الكلام في هذا الأمر وحصره في مكان واحد، فلا بأس بالإشارة إلى الفرق في المقام.

أما بالنسبة إلى الفرق بين القياس والاستصلاح فقد قال بعضهم في هذا المجال:

«... المصلحة أو العلة التي بني الحكم عليها في باب القياس لها اعتبار خاصّ من الشارع بحيث يشهد لعينها دليل خاص... وأما المصلحة التي بني عليها الحكم في باب المصالح المرسلة [الاستصلاح] فلها اعتبار عام من الشارع بحيث يشهد لجنسها قاعدة كلية - قطعية أو ظنية - استخلصت من استقراء مجموع النصوص...»[٢].

ويقول آخر:

«إن القياس يعتمد على نص خاص يحمل عليه، أما المصلحة [الاستصلاح] فلا تعتمد إلا على كونها مصلحة في ذاتها»[٣].

ما يقتضيه التحقيق في المقام

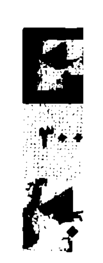
يمكن - ببعض فذلكة - الانتصار لما ورد في العبارة الأولى في التفريق بين مفهومَي

---

(١) المفهومـان من حيث هما مفهومـان إما أن يكونا مترادفَين أو متباينَين، وأمـا المفهومان الكليان من جهة المصاديق، فهما لا يخرجان عن واحدة من النسب الأربع المعروفة.

(٢) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

(٣) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٨.



القياس والاستصلاح مع إبدال ما ورد فيه من: «دليل خاص» بعبارة: «نص معين» ببيان سيأتي بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى، وأما العبارة الثانية فلا سبيل فيها إلى ذلك أبدًا بسبب ما وقع فيها من الخلط بين الاستصلاح اللغوي والعرفي والاستصلاح المصطلح ؛ إذ الاستصلاح المصطلح ليس الاعتماد فيه على محض المصلحة بل هي فيه مقيدة وبشرائط خاصة محددة.

توضيح ذلك: أن (الاستصلاح) الاصطلاحي - كما مضى تفصيله - عبارة عن استنباط الحكم على أساس المصلحة، ولكن لا كل مصلحة، وإنما تلك التي وإن لم يكن نص معين (عام أو خاص) على قبولها أو ردها من قبل الشارع، إلا أن الاستقراء دل على أن هناك مجموعةً من الموارد المتفرقة المتعددة التي تحقق فيها أصل تلك المصلحة التي حكم الشارع على طبقها بحيث يمكن أن نقول بأن الشارع قد أمضى جنس تلك المصلحة[1].

وبناءً على هذا، فإنه يمكننا أن نقول: ليس محل البحث في الاستصلاح الاصطلاحي عن نص ودليل معين، ولا دور لهكذا دليل فيه، خلافًا للقياس؛ إذ الكلام كل الكلام في ذلك، فإنه الأساس فيه.

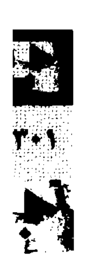
يعتمد الفقيه في الاستصلاح على نوع من الاستقراء خلافًا للقياس. كما لا حضور في الاستصلاح للأصل والفرع بل الدور كله والأهمية للمصلحة، بخلافه في القياس، فإن الدور للأصل والفرع لا المصلحة مع أنه قد يشترك هذان (الأصل والفرع) فيها في بعض الأحيان.

هذا كله في الفرق بين القياس والاستصلاح، وأما بالنسبة إلى الفرق بين القياس والاستحسان، فنقول فيه:

يقوم الاستحسان على أساس الخروج عن النص والقاعدة، بينما القياس قائم على أساس إلحاق موضوع بموضوع آخر في الحكم الشرعي، وعليه، ففي الاستحسان إخراج وفي القياس إلحاق.

كما أن الخروج عن القاعدة في الاستحسان قائم على أساس ذوق المستنبط

(١) راجع: الحاشية رقم (٩) آخر الباب الأول.



وإحساسه، الإحساس الذي لا يتمكن المستنبط من بيانه وتوضيحه غالبًا[1]! بينما الإلحاق في القياس قائم على أساس استنباط العلة المشتركة.

الحاشية رقم (١٦)

يمكن أن يتبادر إلى الذهن في المقام إشكالان:

الإشكال الأول: (شبهة الدور)

بتقريب: إنه كلما كانت الملازمة بين حكم العقل والشرع وكان إمكان فهم المناطات محل اهتمام الشارع بواسطة العقل تتم بواسطة دليل غير العقل، فلا مشكلة في البين حينئذ. ولكن المشكلة تبرز إذا كان الدليل على تلك الملازمة وذلك الفهم هو العقل نفسه، فإنه يلزم الدور حينئذ؛ فإن ثبوت الملازمة وإمكان فهم المناط الشرعي يتوقف على تمامية إدراك هذَين بواسطة العقل، كما أن تمامية إدراك هذَين متوقف على ثبوت الملازمة وإمكان الفهم. وعليه، فثبوت الملازمة وإمكان الفهم يتوقف على الملازمة وإمكان الفهم، وهودور باطل.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال نقول:

ليست قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع وإمكان فهم المناطات أول قانون يدركه العقل ويكون هو بنفسه الدليل عليه؛ فإن هناك الكثير من القضايا من هذا القبيل، مثل: الدور باطل، التسلسل محال، تعدد الآلهة مستلزم لفساد العالم، شريك الباري غير ممكن، إلى غير ذلك من القضايا التي يدركها العقل ويقيم الدليل عليها.

والوجه في ذلك، هو أن العقل يدرك واقع هذه القضايا بالعلم الحضوري، وحينما يلتفت الإنسان العاقل إلى الواقع في نفسه، فإنه لا يلتمس الاستدلال على ذلك حينئذ؛ انطلاقًا من عدم شعوره بالحاجة إلى ذلك.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن العقل يعلم بالعلم الحضوري الملازمة بين

---

(١) راجع: التعاريف التي ذكرناها للاستحسان.



حكم العقل والشرع وإمكان فهم المناطات فلا يشعر بأية حاجة إلى إقامة الدليل على ذلك الذي يعلمه بهكذا علم[١].

الإشكال الثاني: إنكار إدراك العقل للجزئيات

بتقريب: إنه لا حظ للعقل في إدراك الجزئيات في غير المجردات؛ لما ذكر في علمَي المنطق والفلسفة من أن: «وظيفة العقل درك الكليات ودرك الذوات الجزئية من المجردات»[٢]. وعليه، فإنه وإن أمكن قبول إدراك العقل لقانون الملازمة وإمكان إدراك المناطات فيما لو كانت في قالب قضايا كلية، إلا أنه لا يمكن الاستعانة بالعقل في إدراك وقائع جزئية ليتوصل بهذا الإدراك إلى حكم وقائع وحوادث جزئية أيضًا!

ويمكن الجواب على الإشكال السابق نقضًا وحلًّا.

أما النقض، فنقول:

في الحالات التي يكون الدليل فيها على الحكم الشرعي أمرًا غير العقل، كالآيات أو الروايات – مثلًا – فإن مسألة تطبيق ذلك الحكم على الوقائع الجزئية، هل هي تابعة لذلك الدليل أم للمجتهد؟!

لا شك في أن العمل السابق إنما هو من وظائف ومسؤوليات الفقيه؛ فإن الدليل مهما كان واضحًا لا لبس فيه إلا أن الدلالة تبقى مع ذلك كلية، فيرجع في أمر التطبيق إلى المجتهد ليستعين بعقله في هذه المسألة.

وما ذكرناه الآن فيما لو كان الدليل على الحكم غير العقل يجري في العقل طابق النعل بالنعل.

وأما الحل، فقد اتضح ببعض ما ذكرناه قبل قليل؛ فإنه لما كانت أدلة الحكم ومداركه كليةً دائمًا – فيما لو لم يكن في البين حكم قضائي أو ولائي أو حكومي – فإن

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٩٧ إلى ٢٠٤.

(٢) يقول المحقق السبزواري في المقام: «الجزئي المجرد أيضًا يدرك بالعقل كالكلي مطلقًا؛ فإن وظيفة العقل درك الكليات ودرك الذوات الجزئية من المجردات». **حاشية الأسفار الأربعة**، الجزء ٨، الصفحة ٢٧٢.



الحكم ينشأ أيضًا بتلك الصيغة العامة الكلية ليأخذ قالب القانون والقاعدة العامة ليرجع في أمر تطبيقها على الموارد الجزئية إلى المجتهد[1]. الأمر المتبع في جميع أنواع الأدلة والمدارك المعتبرة بلا اختصاص له بالعقل، كما أنه المتبع في عملية امتثال الحكم الشرعي أيضًا.

الحاشية رقم (١٧)

من الضروري - قبل كل شيء - بيان نكتتَين في المقام:

الأولى: ضرورة البحث عن أدوات تشخيص مناطات الأحكام

أكدنا في المباحث السابقة على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد بمعنى الكشف اللمّي لهذه عن الحكم الشرعي[2]. إلا أن الحقيقة هي أن إثبات ذلك وما يتعلق به لا يعني أبدًا سهولة مسيرة تشخيص تلك المصالح والمفاسد من قبل العاقل المسؤول عن تلك العملية!

ومن هنا، كان لا بد من بحث عن الأدوات والجهات المسؤولة عن ذلك التشخيص لكي نتجنب الكثير من الخلط والكثير من سوء الفهم في هذا المجال من جهة، ولكي تتبدد مخاوف الرافضين لحضور العقل المعلن في ساحة استنباط الأحكام وللاعتراف بقدرته في فهم المناطات محل اهتمام الشارع، لكي يتبدل ذلك إلى الاحتياط في هذا المقام الذي يحمد فيه الاحتياط.

والبحث المذكور سيأتي التعرض له في الباب الثاني من الدراسة إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) وهـو معنـى جملة من الأحاديث من قبيل: «علينـا إلقاء الأصول وعليكُمُ التفريـع»، و: «إنما عَلَينا أن نُلقِي إلَيكُمُ الأصول وعَلَيكم أن تُفَرعوا». محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مصدر سابق، كتاب القضاء والشهادات، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحتان: ٤٠ و٤١، الحديث ٥١ و٥٢.

(٢) في مقابل الكشف الآنّي للمصلحة والمفسدة عن الحكم الشرعي الذي وقع محلاً للتشكيك.



الثانية: حجّية مطلق القطع في كل من النظريتَين

فسرت مخالفة أصحاب نظرية الإنكار في الكثير من الكلمات والكتابات بالمخالفة في القطع الحاصل بالعقل، بحيث يصور للآخرين أن تلك المخالفة إنما هي من جهة تشكيك المخالفين في حجية القطع الحاصل بواسطة العقل وعدم اعتباره حجة في المقام![1].

والتصوير السابق خطأ قطعًا؛ فإن مراجعةً بسيطة لكلمات المخالفين في المقام تكشف عن زيف ذلك المدعى، وعن أن المسألة عند هؤلاء ترجع في الحقيقة إلى اعتقادهم بعدم قدرة العقل على الوصول إلى القطع في المقام من الأساس، وأن غاية ما يمكنه الوصول إليه هو الحدس والظن لا أكثر، لا عدم حجية القطع في حالة حصوله[2].

وبناءً على ما مضى، فإنه يجب الالتفات إلى النكتتَين التاليتَين:

الأولى: أن النقاش مع أصحاب نظرية الإنكار إنما هو نقاش وبحث صغروي لا كبروي، يعني: إنهم يعتقدون بعدم قدرة العقل لوحده على الوصول إلى مناطات الأحكام على نحو القطع لا أن القطع على فرض حصوله ليس بحجة[3].

الثانية: ما نسب إلى الأخباريين – بعنوان أنهم من أصحاب نظرية الإنكار – من التفصيل في حجية القطع بين ما حصل منه بمقدمات عقلية فلا يكون حجةً[4] وما حصل منه بغيرها فيكون حجةً غير صحيح أبدًا.

الحاشية رقم (١٨)

يقول الشهيد مرتضى المطهري في المقام:

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٩٨ إلى ١٠٠.

(٢) راجع: المصدر السابق، الصفحتان: ٧٩ و٩٠، والصفحات: من ٩٩ إلى ١٠١.

(٣) راجع: الميرزا حسن الآشتياني، **بحر الفوائد** (مبحث القطع)، الصفحة ٣٦. موسى التبريزي، **أوثق الوسائل**، الصفحة ٢٩.

(٤) الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الصفحة ٨.





«ليس معنى القانون الديني والإسلامي هو أن يبحث الناس في القرآن والسنة عن جميع جزئيات وتفاصيل حياتهم ليروا كيف بينت هناك. فأوضاع المدن - مثلًا - ووسائل النقل في تغير دائم، فالذي يحتاج إليه الناس في هذا المجال هو القوانين التي تنظم السير.

نعم، ذلك القانون يجب أن يكون من وضعه تعالى، فهو تعالى يقول: إذا كان شخص ما رئيس مؤسسة ما فله الحق في جعل المقررات والقوانين العقلائية على طبق مصالحه، ويجب على الآخرين إطاعته في تلك القوانين.

هذا في الأمور الجزئية. وأما في الأمور الكلية فكما ذكرنا، من أن كل دولة تحتاج إلى مدير أو إدارة، فإنه ليس من الصحيح أن تضع تلك الإدارة قوانين في قبال قوانينه تعالى ككون الطلاق - مثلًا - بيد المرأة، إلا أن تلك الإدارة لها الحق في أن تجعل جملةً من القوانين في حدود ما يقتضيه التكليف، والتي هي في الواقع قوانين جزئية تنطبق عليها الكليات التي هي القوانين الإلهية»[1].

ويقول المرحوم السيد روح اللّه النجفي الأصفهاني (من المدافعين عن نظام المشروطة (الحركة الدستورية) في ثورة المشروطة في إيران):

«القانون في الدولة الإسلامية هو القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وآله. ووضع القوانين في مجلس الشورى قسمان: أولهما: ما يصب في إطار تطبيق القوانين الإلهية الإسلامية. فمن باب المثال: حكم الشارع بوجوب إحقاق الحقوق والمساواة بين المتخاصمين في الإثبات من خلال البينة واليمين، فيسن في المجلس ما يضمن الوصول إلى تطبيق هذه القوانين، مثل: ما يمنع - مثلًا - من أخذ الرشوة من قبل القاضي... أحكام الإسلام هي هي وستبقى إلى يوم القيامة، فالحلال حلال إلى يوم القيامة، والحرام حرام إلى ذلك اليوم أيضًا، فما هو الضرر في جعل هكذا أحكام إذن؟»[2].

---

(١) **الإسلام واحتياجات العصر** (بالفارسية)، الجزء ١، الصفحة ١٠١.

(٢) **محادثات المقيم والمسافر** (بالفارسية)، مطبوع ضمن (**رسائل المشروطة**)، الصفحة ٤٢٧، راجع أيضًا: فخر العلماء شيخ مهدي، **أسئلة حول المشروطة** (بالفارسية)، مطبوع ضمن **رسائل المشروطة**، الصفحتان: ٣٤١ و٣٤٧. عميد الزنجاني، أسبوعية **أفق الحوزة** (بالفارسية)، العدد ٩، الصفحة ٤. و....

الفقه والمصلحة

كيف يمكن ترسيم المصلحة وتظهيرها وفقًا لقاعدة تبعية التشريع للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلَّق، وما هو الدور الذي يقوم به الاجتهاد في فهم هذه القاعدة ومدياتها وتطبيقاتها، وكيف يمكن تطبيق هذه القاعدة عند تطور الزمان والمكان وفقدان النص؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد يمكن للفقيه أن يتوسع في الأخذ بهذه القاعدة وتطبيقها في حركة استنباط المقولات الشرعية مع ما يطرحه العصر من مستجدات؟ وهل يمكن أن يصير فهم المصلحة نسبيًا فيختلف تطبيقها بسبب اختلاف الفهم؟ وهذا يعني الحاجة إلى التأسيس للقاعدة وبحث مكانة المصلحة في الكشف عن الحكم الشرعي، ثم موقع المصلحة في المذاهب الفقهية مقارنةً مع الإمامية. ثم ما علاقة ذلك بمقاصد الشريعة؟ وهل يمكن اعتبار المصلحة من المقاصد وعلى ضوئها يتم استنباط الأحكام، ثم ما مدى شرعية ذلك؟ ومن ناحية أخرى كيف نكتشف المصلحة؟ وما هي اللوازم المترتبة عليها؟

هذه وأسئلة كثيرة غيرها في السياق نفسه تطرح على الباحث نفسها، ونجد من الضروري الخوض في معالجتها في سبيل تقديم رؤية متكاملة حول موضوع المصلحة ومدخليتها في تحديد المفاهيم والمباني الفقهية والاجتهادية. وفي هذا السياق يقع كتابنا المقدَّم له **الفقه والمصلحة**، لمؤلفه آية الله أبو القاسم علي دوست، حيث يطرح الموضوع ويعالجه بما فيه من غنًى وغزارة وهو جهد متقدّم في حركة التنظير لهذه الرؤية.




ISBN 978-614-440-067-8